

تاريخ الفلسفة في الإسلام

تأليف

الأستاذ د. ج. دي بور

(T. J. De Boer)

بجامعة استردام

نقله إلى العربية وعلق عليه

دكتور محمد عبد الهادي بوريه

بكلية الآداب بجامعة القاهرة

الطبعة الخامسة — منقحة موهبة



مطبعة الطبع والنشر
مكتبة النهضة المصرية
لأصحابها حسن محمد وأولاده
٩ شارع عبد الباقى بالقاهرة

(١٠٠)

مجلد

(٨) الوحي والتجربة . (٩) نظرة إجمالية .

الفصل الثاني : أصحاب المختصرات الجامعة ٣٥٣

(١) مكانة الفلسفة . (٢) الثقافة الفلسفية .

الباب السادس : الفلسفة في المغرب ٣٦١

الفصل الأول : بواكيرها ٣٦١

(١) عصر بني أمية . (٢) القرن الخامس .

الفصل الثاني : ابن باجة ٣٦٥

(١) دولة المرابطين . (٢) حياة ابن باجة . (٣) مميزاته .

(٤) المنطق وما يمد الطبيعة . (٥) النفس والمقل .

(٦) الإنسان المتوحد .

الفصل الثالث : ابن طفيل ٣٧٥

(١) دولة الموحدين . (٢) حياة ابن طفيل . (٣) حي

ابن يقطان . (٤) حي وتطور الإنسانية . (٥) أخلاق حي .

الفصل الرابع : ابن رشد ٣٨٤

(١) حياته . (٢) ابن رشد وأرسطو . (٣) المنطق

ومعرفة الحقيقة . (٤) العالم والله . (٥) الجسم والمقل .

(٦) المقل والمقول . (٧) نظرة إجمالية . (٨) فلسفته

المملية .

الباب السابع : خاتمة ٣٩٩

(ع)

صفحة

الفصل الأول: ابن خلدون ٢٩٩

(١) أحوال مصر ابن خلدون . (٢) حياة ابن خلدون .

(٣) الفلسفة وتجربة الحياة . (٤) فلسفة التاريخ ، النهج

التاريخي . (٥) موضوع علم التاريخ . (٦) خصائص

مذهب ابن خلدون .

الفصل الثاني : العرب والفلسفة النصرانية في القرون

الوسطى ٤١٦

(١) الموقف السياسي ، اليهود . (٢) الرموز والمفاهيم .

(٣) العرب في باريس .

خبر من الأعلام ٤٢٣

كلمة تقديم للمؤلف

هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في مجلتها ، بعد أن وضع الأستاذ مونك^(١) في ذلك مختصره الجليل ؛ فيمكن أن يُعد كتابي هذا بدءاً جديداً ، لا إتماماً لما سبقه من مؤلفات . ولست أزم أني قد أحطتُ علماً بكل ما كُتب في هذا الميدان من قبل ؛ ولم يكن كل ما عرفت من الأبحاث في متناول يدي ؛ ولم أستطع الانتفاع بالخطوط إلا نادراً .

ونظراً لأنني توخيت الإيجاز في بيان مسائل هذا الكتاب ، فقد اقتضى ذلك إغفال ذكر المراجع التي اعتمدتُ عليها ، إلا إذا أوردتُ شيئاً بنصه أو رويته على علاقه من غير تمحيص . وإني آسف لأنه ليس في الإمكان الآن أن أبين عما على من الفضل لعملاء أمثال ديتريشي ، ودي غوي ، وجولدتزهر ، وهونسا ، وأوجست مولار ، ومونك ، ونولدكه ، ورنان ، وسنوك هورجروني ، وشقننشنيدر ، وفان فلون ، وكثيرين غيرهم ، في تفهم المصادر التي رجعتُ إليها . وبعد أن أتممتُ هذا الكتاب ، ظهر بحث طريف عن ابن سينا^(٢) ، أحاط بالكثير من تاريخ الفلسفة الإسلامية في أول عهدها ، ولكن هذا البحث لا يدهوني إلى إحداث تغيير في جملة ما ذهبتُ إليه .

S. Munk : Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859. (١)

Carra de Vaux : Avicenne, Paris, 1900. (٢)

أما في كل ما يتعلق بمعرفة المصادر فإنني أشير على القارئ بالرجوع إلى ما كُتب في مراجع العلوم والفكر في الشرق :

Die Orientalische Bibliographie,

Brockelmann's Geschichte der arabischen Litteratur,

وإلى المراجع للذكورة في كتاب أوبرفيج (Ueberweg) في تاريخ الفلسفة^(١).

.....

على أني قصرتُ بحثي على فلاسفة الإسلام ما استطعت ؛ فلم يُذكر ابن جبرول وابن ميمون إلا عرضاً ؛ وأُغفلتُ ذكر مَنْ عداهم من مفكري اليهود إغفالاً تاماً ، وإن كانوا ، من الناحية الفلسفية ، يفتنون إلى دائرة الثقافة الإسلامية . على أن هذا لا يضيع على القارئ نفعاً كبيراً ؛ فقد وُضعت حتى الآن المؤلفات الكثيرة عن فلاسفة بني إسرائيل ، أما فلاسفة الإسلام فقد أهملوا أهملًا شديدًا .

ت . ج . دى بور

جروتجن (الأراضي الوطنة)

(١) يجد القارئ هذه المراجع في كتاب أوبرفيج ج ٢ من ٧١٥ — ٧٢٢ من طبعة برلين ١٩٢٨ م . أما أهم المراجع العامة فيذكرها بروكلمان ، خصوصاً في ملحق كتابه من ٣٧١ — ٣٧٢ ، قبل كلامه عن الفلسفة ، كما يذكر عند الكلام عن كل فيلسوف أهم المراجع المتعلقة به .

١ - مدخل

١ - مسرح الحوادث

١ - بطور العرب القديمة :

كانت الصحراء العربية منذ القدم ، كما هي اليوم ، مكان حل ونرحال ، تنقل في أرجائه قبائل بدوية بعضها مستقل عن بعض ، وكان هؤلاء البدو ينظرون بعقول سليمة طليقة من القيود ، متأملين بيئتهم وحياتهم التي كانت تجري على نمط واحد ، حيث كان الغزو والنهب أكبر ما يستهويهم ، وحيث كانت الذخيرة العقلية عندهم ما تتوارثه القبيلة جيلا عن جيل^(١) .

(١) هذا كلام إجمال لم تكن حالة معارفنا بجزيرة العرب وحضارتها تسع بأكثر منه ، عندما ألف دي بور كتابه في أول هذا القرن . ومن أراد معرفة مركز جزيرة العرب وعلاقتها بشيخها من الأمم المجاورة ، فليرجع إلى كتاب أوليري : O'Leary (De Lacy) : Arabia before Muhammad, London and New York, 1927. وخصائصها وخصائص الروح الجاهلية فتوجد في كتاب فلهارزن J. Wellhausen : Reste arabischen Heidentumes, Berlin 1887. وخصوصاً عن مغزى بعض القصص العربية وعن علاقة الجزيرة بشيخها ، بناء على الكلمات الأجنبية في لغة العرب ، وذلك في كتاب جويدي Quidi (Ign.) : L'Ara e antéislamique, Paris, 1921. أما الأحوال الاقتصادية فعنها كلام جيد — لا بد في الانتفاع به من الحذر — في كتاب لامانس المذكور بعد قليل . وخير ما كتب عن حضارة جنوب جزيرة العرب قديماً هو كتاب ديتلف نيلسن Nielsen (Ditlef) : Die altarabische Handbuch der altarabischen Kultur, Kopenhagen, 1927. وهو المجلد الأول من مجموعة Altertumskunde (المجمل في معرفة أحوال العرب القدماء) التي يصرف على نشرها جامعة من أكبر علماء الألمان . أما الروح العربية وصفاتها فوها كان ما قيل عنها حتى الآن فإنها لا تزال تحتاج إلى دراسة . وليراجع القارئ فيما يتعلق بذلك الفصلين الأولين من كتاب =

لم تكن عديم الثمرات التي يُقوِّصِل إليها بالاجتهاد والتضامن الاجتماعي ،
ولا الآثار الفنية الجميلة التي يُؤتيها الفراغُ والترف ؛ ولم يصلوا في التمدُّن إلى مرتبة
أعلى من ذلك إلا بأطراف تلك الصحراء ، في دول تكونت بعض الشيء ،
كثيراً ما كانت تتعرض لغارات يشنها أولئك البدو^(١) .

وهكذا كانت الحال في الجنوب ، حيث امتد الأجل بدولة ملوك سبأ القديمة
إلى العصر المسيحي ، تحت سيادة الأحباش أو الفُرس^(٢) .

وفي الغرب كانت تقع مكة والمدينة (يثرب) ، على طريق تجاري قديم ؛
وكانت مكة بوجه خاص ، نظراً لسوقها ولوقوعها في كنف البيت الحرام مركزاً
لحركة تجارية قوية^(٣) .

أما في الشمال فقد نشأت مملكتان من الغرب كان لهما بعض السيادة :
هما مملكة الغنميين في الحيرة ، على تخوم الفُرس ؛ ومملكة الغساسنة في الشام ،
على تخوم الروم^(٤) .

= جولديهر (Goldziher) : (Muhammedanische Studien) السمي (دراسات إسلامية) ، والأول في القارة بين الروح الجاهلية وبين الإسلام (صهوة ودين) ، والثاني
في الحياة القبلية العربية وعلاقتها بالإسلام ، وقد شرعنا في ترجمة هذا الكتاب إلى العربية .
(١) أثبت البحث الحديث وخصوصاً كشف الآثار والنقوش التي لا تحصى في جنوب
جزيرة العرب وشمالها وجود حضارة موحدة نشأت في الجنوب ثم انتشرت شمالاً ، ثم غمرتها
المغارات الآتية من الشمال — راجع كتاب نيلسن للتقدم ذكره في المامش السابق —
فكلام المؤلف لا ينطبق إلا على وسط الجزيرة .

(٢) تجد وصف حضارة جنوب الجزيرة العربية من نواحيها السياسية والاجتماعية
والاقتصادية والفنية والدينية وغيرها في كتاب نيلسن للتقدم الذكر .

(٣) راجع فيما يتعلق بمكة قبل الإسلام كتاب لامانس : La Mècque à la veille de l'Hégire, Beyrouth, 1924. ويجب على القارئ ألا يقبل بعض
استنتاجات المؤلف إلا بعد النقد والتعميم ، لأنه يبالغ في تصوير الأشياء حتى ينجح للإسناد
أن مكة مدينة حديثة .

(٤) انظر في ذلك جغرافيا الإسلام للأستاذ أحمد أمين ص ١٩ وما بعدها .

على أن وحدة الأمة العربية كانت تتجلى في لغتها وشعرها ، قبل ظهور محمد (عليه الصلاة والسلام) ؛ وكان الشعراء هم أهل العلم عند أقوامهم^(١) ، وكانت قصائدهم الساحرة تنزل ، في أول الأمر ، منزلة وحى الكهان ، ولا سيما عند قبائلهم ؛ بل إن تأثير هؤلاء الشعراء كثيراً ما كان يتعدى قبائلهم^(٢) .

٢ — الخلفاء البراءة ، المبرزة ، السبعة :

أفلح محمد (عليه الصلاة والسلام) هو وخلفاؤه الراشدون : أبو بكر وعمر وعثمان وعلي (١١ — ٤٠ هـ = ٦٣٢ — ٦٦١ م) في أن يبعثوا في نفوس أبناء الصحراء الأحرار ، وفي نفوس من هم أكثر منهم تحضراً من أهل البلاد الواقعة في الأطراف ، روح الاتحاد في العمل ، وإلى هذا البعث يرجع الفضل في المكافحة التي يتبوّؤها الإسلام كدين عالمي . واقد صدق الله المسلمين وعده بالنصر ؛

(١) للأستاذ أحمد أمين رأى يخالف هذا الرأي ، فهو يرى أن أرق طبقات العرب عقلا هم حكام العرب (فجر الإسلام ص ٦٨ — ٧٠) ، وهؤلاء الحكام ومن إليهم من العرب المتأثرين الذين كان لهم رحلات علمية دراسية إلى فارس ، كالأطباء ، جديرون بمزيد من حناية الباحث ، ومن أهمهم الحارث بن كلدة الثقفي وابنه النضر بن الحارث — راجع تاريخ الحكماء لقتطلى ط . لبيتزج ١٩٠٣ ص ١٦١ وما بعدها ، وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ١ ص ١٠٩ ، ١١٣ ، وكان النضر ، ابن خالة النبي عليه السلام ، قد جمع العلوم بالارتحال ومخالطة العلماء ، وكان يريد بعلمه مزاحمة النبي ومنافسته .

(٢) أما فيما يتعلق بالإنجازات العقلية والعلمية فلا بد من الاستفادة من دلالات القرآن وبمس الأمصار الصحفية . وليرجع القارئ إلى طبقات الأمم لصاعد الأندلسي ص ٤٦ — ٥٣ من طبعة مصرية قديمة نسبياً غير مذكور تاريخها (باب الملوك عند العرب) ، وإلى كتاب اللل والنحل للمهرستاني ، ص ٤٣٢ وما بعدها من الطبعة الأوروبية ، وكتاب البدء والتاريخ للطهري بن طاهر المقدسي — الفصل الثاني عشر (عند الكلام على شرائع أهل الجاهلية) . وفي كتب التاريخ والأدب كثير من المادة التي يجب جمعها وتنظيمها . أما التي لا شك فيه فهو أن الشاعر في نظر الجاهليين كان هو البطل والفكر ، وشعر العرب مرآة لأرائهم وتفكيرهم في الحياة ولغايتهم الخلقية ولحسنتهم بالإجمال ، ولا يصح أن ننسى أن كلمة الشعر مرادفة لكلمة العلم ، فالشاعر هو الذي يعلم ما لا يعلم غيره .

كأنما كان تأييده لم إجابة لدلائلهم عند لقاء الأعداء : « الله أكبر » ؛ (لا خرجوا من جزيرتهم فأنجين) أصبحت الدنيا كأنما قد صغرت رقعتها أمامهم ، فطوّروا في فتوحهم طيّاً^(١) ؛ ولم يمض زمن طويل حتى فتحت بلاد القرس كلها ، وانتزع العرب من الإمبراطورية الرومانية الشرقية أحسن ولايتين فيها : وهما الشام ومصر . كانت المدينة مقرّ خلفاء الرسول الأولين ؛ ثم غلب على^(٢) ، حتّى رسول الله ، على ما كان له من الشجاعة ، وكذلك غلب إلهه ، أنام معاوية ، وإلى الشام المهلك ؛ ومن ذلك الحين نشأ حزب أنصار على^(٣) ، وهم الشيعة^(٤) ، وظلّ هذا الحزب يدافع عن كيانه ، ويتخذ صوراً شتى مع التاريخ ، تخضعه القوة تارة ، ويصل إلى السيادة في نواح متفرقة تارة أخرى ، حتّى تمثل آخر الأمر (١٥٠٢ م) في إمبراطورية القرس الشيعية ، وانفصل عن الإسلام السني انفصالاً نهائياً .

أعد الشيعة أنفسهم ، في كفاحهم لقوة الحكومة الدنيوية ، بكل سلاح وصلت إليه أيديهم ، حتّى بالعلم ؛ وظهرت بينهم من أول الأمر فرقة السكّيسانية^(٥) التي تنسب لملي وذريته علماً سرّياً ، فوق الطبيعة البشرية ، لا تنكشف بواطن الوحي الإلهي إلا بمعونته . وقد أوجب للشيعة على من أراد بلوغ هذا العلم ألا يكون اعتقاده بمصمّة صاحبه أو طاعته له أقلّ منهما بالنسبة لنص القرآن نفسه (انظر ٣ ف ٢ ق ١) .

(١) هنا هو المعنى الذي يجب أن يستخلص من كلام المؤلف الذي قد لا يخلو من تهكم خفي .
(٢) وإذن قلنا الشيعة سياسي عربي إسلامي ؛ ثم تأثر التصيغ في غاياته ومبادئه بموامل قومية وفلسفية ؛ راجع كتاب الحضارة الإسلامية لأدم منزط : القاهرة ، ١٩٤٧ ج ١ ص ٧٧ ، ٩٤ — ٩٧ ، وما يذكره المهرستاني في اللؤلؤ ، عند كلامه عن الإسماعيلية ومن إليهم .

(٣) هم أصحاب كيسان مولى على رضى الله عنه أو هو تلميذ محمد بن الحنفية للتوفيق سنة ٨١ هـ . ويمس السكّيسانية القول بأن الذين طاعة رجل يتفقدون فيه الإحاطة بالعلوم كلها ومعرفة الأسرار من علم التأويل والباطن وغيرها (المهرستاني : اللؤلؤ والتحليل طبعة ليدن ١٩٢٣ ص ١٠٩) .

٣ - الأمويون ، دمشق ، والبصرة ، والكوفة :

وبعد أن انتصر معاوية ، واتخذ دمشق عاصمة للدولة الإسلامية ، أصبح شأن المدينة قاصراً في جل أمره على الناحية الروحية ؛ ولم يكن لها بدءاً من أن تكتفى بدراسة الشريعة والحديث ، متأثرة في ذلك بمؤثرات نصرانية ويهودية . أما في دمشق فوجد بنى أمية (٤٠ - ١٣٢ = ٦٦١ - ٧٥٠ م) يصرفون شؤون الحكومة الدنيوية ؛ وقد امتدّت رقعة الدولة الإسلامية أيام حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان ، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية ، ولكن ذلك كان أقصى ما بلغت حدود دولة الإسلام .

تبوأ العرب إذ ذاك مكان السيادة في كل صقع ، وصاروا يكوّنون طبقة أرستقراطية حربية ؛ وأروع دليل على مبلغ تأثيرهم أن الأمم المغلوبة ، على ما لها من مدينة أعرق وأرق من مدينة العرب ، اتخذت لغة هؤلاء العرب الفاتحين لغة لها ؛ فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والشعر والعلم . ولكن بينما كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يُفضل في توليها العرب دون غيرهم ، صار التوفر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولدين^(١) . وكان العرب في الشام يتعلمون من النصارى^(٢) .

(١) وهذا ما يقوله ابن خلدون أيضاً في مقدمته (الفصل السادس والثلاثين ، د في أن حلة العلم أكثرهم العجم) ؛ وهو يفصل رأيه ، ويؤيده أيضاً بذكر إحصاء لبعض الأسماء . لكن لا يصح أن ننسى أن العرب إلى جانب اشتغالهم بفتون الدولة قد توفروا على العلوم الدينية ، وهنا طبعي . ولا يصح أن ننسى على كل حال أنهم كانوا في دولتهم أقلية . ولهم أت أول من اشتغل بعلوم الحكمة في الدولة الإسلامية هو خالد بن يزيد الأمير الأموي (ص ٨) وأن أول فيلسوف فيها هو الكندي العربي .

(٢) لعل المؤلف يقصد ما أشار إليه فون كرمير Alfred von Kremer منذ زمان =

ولكن المقرّ الأ كبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة ، حيث التقى
عربٌ وفُرسٌ ، ونصارى ومسلمون ، ويهود ومجوس . وهنا حيث ازدهرت
التجارة والصناعة ، يجب أن نلتصق بوا كبر العلم العقلي الديني ، تلك البوا كبر
التي نشأت من مؤثرات نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي
ومن مؤثرات فارسية^(١) .

== طويل ، في بحثه المسمى : *Culturgeschichtliche Streifzüge auf dem Gebiete des Islams* ط . ليترج ١٨٧٢ ص ٧ وما بعدها ، وقامه عليه ماكدونالد D. B. Mac Donald في كتابه *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory* ط . نيويورك ص ١٣١ — ١٣٢ ، وأيضاً بكر C. H. Becker في بحثه المسمى : *Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung* ، والذي ظهر في مجلة *Zeitschrift für Assyriologie* عام ١٩١٢ ص ١٧٥ — ١٩٥ ، من أن للناظرات
بين المسلمين ونصارى الشام اضطرت للمسلمين إلى تحديد أفكارهم واتخاذ موقف في حل مشكلات
دينية فلسفية . وبين هؤلاء العلماء رأيهم على أن يوحنا المعمدان ألف كتاباً جديلاً لإثبات
آراء مسيحية من القرآن ويبين فيه كيفية مجادلة المسلمين في بعض النقط . ولكن يغلب على
الظن أن هذا الكتاب ألف لإعلاء النصرانية في داخل الكنيسة للدفاع عن عقيدتهم ، وذلك
بعد أن اتهم يوحنا ، في أثناء خدمته في القصر الأموي ، بتفكيره الإسلام ورجال الدولة ،
ومرفق قط الخلاف وكيفية إعداد نصارى لمواجهة . والتاريخ لم يحكم لنا خير مناظرات
ذات شأن أو على نطاق واسع . لم تكن الظروف لتسمح بذلك فيما عدا دوائر الخاصة .
على أنه لا بد أن يكون لاختلاط العرب بنديم في الشام أثره في تحريك العقول . أما الأمر
الأ كبر الذي لا يبدى فيه غيره فهو أولاً دخول أهل الفيات والمذاهب الفلسفية المختصة
في الإسلام وتفكيرهم فيه من وجهة نظر فلسفية أو دينية أخرى ، وثانياً تعرض القرآن
لكثير من المشكلات الفكرية ، على نحو يدعو بطبيته إلى التفكير والبحث فيها . أما كتاب
يوحنا فكان باليونانية ، فهو إذن لمن يقرأها ؛ ثم إن يوحنا كان موظفاً في الدولة ، فالسلام
في مهاجمة دينها جهاراً غير معقول . هنا إلى أن طريقة الكتاب : « إذا قال لك العربي
كذا قل كذا ، أو أسأله كذا » تعد على الحاجة إلى الدفاع أكثر من دلالتها على مجرد
رغبة في هدم عقائد المسلمين . راجع مثلاً كتاب الدعوة إلى الإسلام تأليف توماس أرنولد ،
الترجمة العربية ١٩٤٧ ص ٧٧

(١) هذا السلام يحتاج إلى تفصيل كبير ، راجع هامش رقم ٣ من الصفحة السابقة .
أما القرآن مشكلات كان لا بد أن تدعو إلى النظر العقل ، ولشأن الفرق والأبحاث الكلامية
فتأثرت بسؤال دينية نظرية ، وكلّ المذاهب المعروفة عند غير العرب هيأت مادة لذلك ؛
فيجب التمييز بين العامل الباحث والفكرة السائدة ، وبين المادة التي انتفع بها العرب

٤ - العباسيون ، و بغداد :

نم خَلَفَت الدولة العباسية (١١٢ - ٦٥٦ هـ = ٧٥٠ - ١٢٥٨ م) دولة بني أمية ؛ ولكي يتوصل العباسيون إلى الدولة تساهلوا مع القرس ، وأذعنوا لمطالبهم ، وأخذوا يلبسون حركاتهم السياسية ثوب الدين ويسخرونها لمصلحتهم . وفي غضون القرن الأول لدولتهم (أى إلى حوالى عام ٢٤٦ هـ = ٨٦٠ م) كانت عظمة الإمبراطورية الإسلامية في ازدياد ، أوهى على الأقل حافظت على ما كان لها . وفي عام (١٤٥ هـ ^(١) - ٧٦٢ م) أسس المنصور ، ثاني خلفاء البيت العباسي ، مدينة بغداد ، لتكون عاصمة الإمبراطورية بدل دمشق ؛ فسرهان ما فافت دمشق في بهجة الدنيا وجمالها ، وطلعت نورها الفكري على نور البصرة والكوفة ؛ ولم يكن يباريها إلا القسطنطينية ؛ وكانت قصور المنصور (١٢ - ١٥٨ هـ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) ، والرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هـ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ، والمأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ = ٨١٣ - ٨٣٣ م) وغيرهم في بغداد ملتقى الشعراء والعلماء ولا سيما من الجهات الشرقية للدولة ، وكان لكثير من خلفاء بني العباس ولع بالثقافة العقلية ، طلبوها لذاتها أو ليزينوا بها ملكهم ؛ وهم ، وإن لم يكونوا في كثير من الأحيان بحيث يقدر أهل العلم والفن حق قدرهم ، فإنهم أغدقوا عليهم من العطايا ما جعلهم يلهبجون بالثناء . ومنذ عصر الرشيد ، على الأقل ، وجدت في بغداد دار للكتب ومهد للعلماء ؛ بل يجد أنه حتى منذ عهد المنصور نفسه ، وفي عهد المأمون ومن بعده بوجه خاص ^(٢) ، شُرع في نقل كتب العلم اليونانية ، من طريق السريانية في

(١) تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٦٦ طبعة مصر

(٢) على أن الترجمة كانت قد بدأت منذ عهد بني أمية ؛ لحامر خالد بن يزيد بن معاوية التوفي عام ٨٥ هـ بنقل كتب الطب والتجوم والكيمياء ؛ ويقال إن هذا أول نقل في الإسلام (ابن النديم ص ٢٤٢ ، ٣٥٤) ؛ يضاف إلى ذلك نقل الديوان من الفارسية أيام المهدي ، ونقل كتاب أهرن القس في الطب بأمر من عبد العزيز .

«الغالب ، إلى لغة العرب ؛ وقد أُلْقَتْ مختصرات لكتب اليونان وشروح لها .
حتى إذا بلغ هذا النشاط العلمي أعلى ذُرَى صعوده ، كانت عظمة
الإمبراطورية الإسلامية في دور الهبوط ؟ فالعصبيات والسعائيم القبلية ، التي لم
تهدأ قط في عهد بني أمية ، تراجعت في الظاهر فقط ، أيام بني العباس ، أمام
الوحدة السياسية الوثيقة العرى ؛ وبقيت أيضاً منازعات أخرى متزايدة في
حدتها ، كالجدل في مسائل الكلام والجدل للمعتزليين في الفلسفة ، على نحو ما حدث
في أثناء تدهور الإمبراطورية الرومانية الشرقية .»

على أن خدمة الدولة ، في ظل الحكم الاستبدادي في الشرق ، ما كانت
تحتاج إلّا لتقليل من ذوى العقول الممتازة ؛ ففتيت كثير من القوى الفتيّة
وتلاشت في الانهماك في الترف ؛ ووقعت أخرى في السفسطة والتلاعب بالألفاظ
وفي دعوى العلم ؛ هذا إلى أن الخلفاء ، لجأوا ، في حماية إمبراطوريتهم ، إلى
الاستعانة بقوة أمم فتية أبعد عن ريف الحضرة وانحلاله ، فاستعانوا أول الأمر
بالخراسانيين من أهل إيران ، ثم اصطبغ بصفتهم ، ثم استعانوا بالترك
من بعدهم .

٥ — الدول الصغرى — سقوط الخوفاة :

ثم أخذ انحلال الإمبراطورية يتجلى شيئاً فشيئاً ؛ وكان سلطان الجنود الترك ،
ونورات العامة في المدن ، ونورات الفلاحين في الريف ، ودسائس الشيعة
والإسماعيلية في كل مكان ، ثم نزوح الولايات النائية إلى الاستقلال ؛ كل ذلك
كان من أسباب سقوط الإمبراطورية أو من علاماته .

وأصبح الترك حُجَّاباً في قصور الخلفاء ، وصار لهم سلطان إلى جانب سلطان

الخلقاء ، ونزلت مكانة الخلفاء ، فلم تثبَق لهم إلا مكانة دينية^(١) ؛ وأخذت تتكون شيئاً فشيئاً دولة سنيّة ، تتخذ من أطراف الإمبراطورية ، حتى آل الأمر إلى « ملوك طوائف » يثيرون سمع الخط المؤرخ بكثرتهم ؛ وظهر أمراء بني هاشم في الاستقلال ، وأكبرهم شأنًا في الغرب لذلك العهد بنو الأغلب في شمال إفريقيا — إذا صرفنا النظر عن دولة بني أمية في الأندلس (انظر ج ٤ ، ص ١) — والطولونيون والفاطميون في مصر ، وبني حمدان في الشام والجزيرة ؛ وفي الشرق قام الطاهريون والسامانيون ، وقد أزالهم الترك عن دولتهم تدريجاً .

وفي قصور هذه الأسر الخيرة يجب أن نأتمس شعراء العصر الثاني (القرن الثالث والرابع) وعلماءه .

ولقد استعادت دابة بني حمدان ، استق من بغداد بأن تكون ، مدة قصيرة ، مركز الحركة العقلية ؛ وتمتعت القاهرة التي أسسها الفاطميون في عام ٣٥٨ هـ (٩٦٩ م) بمثل هذه المسكنة زماناً أطول من زمان حلب ؛ ثم جاء محمود التنزوي التركي الذي أصبح حاكم خراسان في عام ٣٨٩ هـ^(٢) ، فازدهر قصره في المشرق زمناً آخر قصيراً .

وفي عهد هذه الدول الصغيرة ، حينما كان أمر الحكم في يد الترك ، أسست

(١) ومن غريب الاختلاف بين ما يقوله المؤلف وبين رأى بعض المفكرين العرب ما يحكيه البيهقي عن البعض من أنهم ، بعد انتقال الملك والدولة إلى آل بويه ، قالوا إن « الذي بقى في أيدي العباسية إنما هو أمر ديني اعتقادي لا ملكي دنيوي ، كمثل ما لرأس الجالوت عند اليهود من أمر الرئاسة الدينية ، من غير ملك ولا دولة ، فالقائم من ولد العباس الآن إنما هو رئيس الإسلام » — الآثار الباقية ط . ليبترج ، ١٩٢٣ من ١٣٢ .

(٢) هو أبو القاسم محمود بن ناصر الدولة أبي منصور سبكتكين التنزوي .

أيضاً للدارس الإسلامية ؛ وأسست أول مدرسة ببغداد في عام ٤٥٧ هـ
(١٠٦٥ م) ^(١) .

ومن ذلك الحين صار للشرق علم ، ولكن هذا العلم لم يكن إلا رواية لما في
الكتب المتقدمة من غير تصرف ؛ فقد كان المعلم يلقي تلاميذه ما أخذ عن
أساتذته ، ونكاد لا توجد في الكتب الجديدة عبارة إلا وهي في الكتب
القديمة ؛ وبهذه الطريقة نجا العلم من الضياع .

على أنه يحكى أن علماء ما وراء النهر ، لما سمعوا بإنشاء أول مدرسة ، أقاموا
مأتما ، احتفاء بالعلم الراحل ؛ وهم لم يكونوا في ذلك بمخطئين ^(٢) .

ثم انصبت في القرن السابع الهجري هجرات التتار ، فاحتاج البلاد الشرقية من
الإمبراطورية الإسلامية ؛ فانت على كل ما أبقى عليه الترك ؛ ولم تزدهر من بعد
في تلك البلاد ثقافة يمكن أن ينبعث منها فن جديد ، أو أن تهيج ما يحرك الهمم
لإحياء العلوم .

(١) يقصد المؤلف للدرسة النظامية التي أسسها نظام الملك وزير السلطان السلجوقي
أب أرسلان ، وليرجع القارئ إلى الجزء الثاني من ضمن الإسلام للأستاذ أحمد أمين ليرى طرقات
عن المدارس الأولى في الإسلام .

(٢) انظر Snouck Hargronje, Mekka, II. S. 228 f (المؤلف) ؛ أما سنوك
هورجرون فيذكر ذلك عن أحد المؤرخين ، وهذا يحكى أن علماء ما وراء النهر بينوا وجهة
نظرم ، وهي أن العلم شيء شريف ، تطلبه النفوس لنعرفه ولتستشرف به ، فإذا قد فُتحت له
المدارس الرسمية ، وعُيِّن لها للدرسون بأجور يتقاضونها ، فقد أصيب شرف العلم ، ونزلت
مكانته ؛ ووجود المدارس الرسمية يمهّد لقفوس الذئبة أن تطلب العلم لا لنعرفه ، بل لأغراض
مادية فانية ؛ فيسحق العلم بأخطائهم ، دون أن يشرفوا هم به .

٢ - الحكمة الشرقية

١ - النظر العقلي عند الساميين :

لم تكن للعقل السامى قبل اتصاله بالفلسفة اليونانية ثمراتٌ في الفلسفة وراء الأساطير والأمثال الحكيمية ؛ وكان هذا التفكير السامى يقوم على نظرات في شؤون الطبيعة ، متفرقة لا رباط بينها ، ويقوم بوجه خاص على النظر في حياة الإنسان وفي مصيره ؛ وإذا عرض للعقل السامى ما يعجز عن إدراكه ، لم يشق عليه أن يردّه إلى إرادة الله التي لا يُعجزها شيء ، والتي لا نأيك مداها ولا أسرارها ؛ ونحن نعرف هذا الضرب من الحكمة في « العهد القديم » ؛ ويدل على تكوّنه بين العرب على هذا النحو ما جاء في التوراة من قصة ملكة سبأ وما يُحكى عن شخصية لقمان الحكيم ، مما هو وارد في للأثورات العربية .

ووجد إلى جانب هذه الحكمة سحرُ السحرة دائماً في كل مكان ، وهو معرفة تُمكن صاحبها من التصرف في الأشياء .

ولكن لم ينظر إلى العالم نظرة علمية أعلى من ذلك إلا كهنةُ بابل القدماء ، وإن كنا لا نعرف العوامل التي أدت إلى ذلك معرفة تامة ، كما لا نعرف مدى علومهم . تحولت أنظار هؤلاء الكهنة من الوجود الأرضي المضطرب إلى نظام الأفلاك ؛ ولم يكونوا كالميرانيين الذين لم يتجاوزوا في العلم طورَ التعجب من الكون^(١) ، ولم يروا في النجوم التي لا يحصيها العدُّ إلا رمزاً لسلالاتهم

(١) في كتاب أيوب ، الإصحاح السابع والثلاثين والثامن والثلاثين ، ما يدل على ذلك .

المفيدة^(١) ؛ بل كانوا أكثر شجهاً باليونان الذين أدركوا أن العالم شيء واحد وذلك من حركة الأفلاك للطردة المتوافقة ، ثم عرفوا بعد ذلك ما على الأرض من كثرة وتنوع . ولم يكن في علم أولئك الكهنة من نقص سوى أنه قد اختلطت بالصحيح فيه أساطيرُ أرسل فيها عنان الخيال ، وأنه كانت تخالطه معارفُ فاسدة ، مصدرها التنجيم ؛ ولم يكن الأمر على غير هذا عند اليونان أيضاً .

وقد تسربت إلى هذه الحكمة السكادانية في بابل والشام ، منذ أيام الإسكندر الأكبر ، أفكارٌ يونانية شرقية الصبغة أولاً ثم أفكار نصرانية مصطبغة بالفلسفة اليونانية المتأخرة في الشرق بعد ذلك ؛ أو قل إن هذه الأفكار حلت محل تلك الحكمة ؛ ولم تبق الوثنية القديمة محفوظة بمكاتها حتى عهد الإسلام إلا في مدينة حرّان ، وكانت هذه الوثنية متأثرة قليلاً بالنصرانية (انظر ب ١ ف ٣ ق ٤) .

٣ — الديانة الفارسية ، الزرادشتية :

غير أن ما جاء إلى المسلمين من الحكمة الهندية والبارسية كان أهم من كل ما أثر لهم من العقل السامى . ولا حاجة بنا إلى الدخول في مسألة ما إذا كانت الحكمة الشرقية قد تأثرت بفلسفة اليونان أولاً ، أو أن هذه تأثرت بذلك^(٢) ؛

(١) في سفر التكوين : الإصحاح الخامس عشر ، دليل على ما يقوله المؤلف .

(٢) يقول أرسطو إن « طاليس » أول الفلاسفة ؛ ولكن من اليونانيين من يذكر فلسفة الفرس والصريين والبابليين والمنود : بل يعترف أرسطو أن مصر كانت مهد العلوم الرياضية . وتدل البحوث الأثرية على أن منشأ الفلسفة في بلاد الشرق ، حيث ازدهرت مناهج فلسفية قبل أيام اليونان . ولكن معارف الشرق كانت متصلة بالدين ، ومربطة بتقاليد عملية ، وكانت ملاحظات مفككة لا يربطها قانون يستند إلى برهان . ولا خلاف بين الباحثين الآن في أن اليونانيين أخذوا عن أهل الشرق معارف كثيرة ؛ ولكنهم امتازوا بربطها بعضها ببعض ، وتعليلها تعليلاً أصح .

ونستطيع أن نبين من المصادر العربية ، في شيء من اليقين ، ما أخذه المسلمون . مباشرة عن الفرس والهنود ؛ فلتنصروا ههنا على هذه الناحية .

إن بلاد الفرس هي بلاد مذهب الاثنين (Dualismus) ، وليس من غير المحتمل أن تكون تعاليم الفرس الدينية بما فيها من أثنيّة قد أثرت في الخلقات الكلامية في الإسلام^(١) تأثيراً مباشراً أو عن طريق المانوية أو الفرق النوسطية الأخرى^(٢) ؛ ولكن مذهب الدهرية (Zrwanismus) ، من زرقان ، زروان = دهر^(٣)) الذي صار ، كما في الأخبار للأثورة ، ديناً ظاهراً يحاهر الناس بالاعتراف به في عهد يزديجرد الثاني من الدولة الساسانية (٤٣٨ - ٤٥٧ م) ، هو أعظم من ذلك تأثيراً في المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين . في هذا المذهب أُلغيت النظرة الاثنيتية لكون ، وذلك بأن جُمِلَ الزمانُ الذي لانهاية له (زرقان = دهر) هو للبدا الأسمى ، واعتُبر هو عين القدر أو الفلك الأعظم أو حركة الأفلاك ؛ وقد نال هذا المذهب الجديد إعجاب أهل النظر الفلسفي ، فقبوا مكاناً بارزاً في الأدب الفارسي وفي الآراء الشعبية إلى يومنا هذا ، تحت ستار الإسلام أو من غير ستار^(٤) ؛ ولكن متكلمي الإسلام أنكروه

(١) إن احتياط المؤلف في هذا الحكم له ما يبرره ، لأن الفرس لم يكن لهم مذهب فلسفي من شأنه أن يؤثر بنفسه في العرب ؛ بل ربما كان التأثير من طريق ما حملته بعض المذاهب الفارسية في أضافها من آراء يونانية أو غيرها . أما تأثير القول بالاثنين فهو غير ظاهر ، اللهم إلا إذا كان من طريق الجبل أو إذا قبلنا اتهام متعصب أهل السنة لخصومهم من المتكلمين — راجع مثلاً كتاب إبراهيم النخاس تأليف أبي ربيعة ص ٩٤ .

(٢) جماعات دينية فلسفية ظهرت في القرنين الأول والثاني للميلاد ، ولهم نزعة صوفية تجمع بين مختلف المذاهب وتحاول التوفيق بين جميع الأديان وتخرج الدين بالفلسفة .

(٣) انظر ب ٢ ف ١ ق ٦ .

(٤) وقد جرى شعراء العرب منذ القدم إلى اليوم عن الاستماعة بفكرة الزمان ، كفهوم شعري مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث والتصرف في الناس ؛ وكثيراً ما نجد في أشعارهم ذكر الدهر ، الأيام ، نقيضاً ، وذكر تقدمها في الناس .

إنكارهم للعادية (Materialismus) والكفر بالله الخالق (Atheismus) وما إليهما ؛ ولم يكن أصحاب المذهب اللاتى من فئة (realisten) ؛ أقل إنكاراً له من المتكلمين .

٣ - الحكمة الهندية :

أما الهند فكانت تُعد بلاد الحكمة على الحقيقة ؛ وكثيراً ما يقول مؤلفو العرب في كتبهم إنها « معدن الفلسفة »^(١) .
وقد ذاعت المعرفة بالحكمة الهندية بين العرب أيام السلم من طريق التجارة التى كان الفرس ، فى الأغلب ، وسطاء فيها بين الهند والعرب ؛ ثم انتشرت أيضاً بسبب فتح الهند على يد المسلمين .

و تُرجم الكثير من هذه الحكمة فى عهد للنصور (١٣٦٨ - ١٥٨٨ = ٧٥٤ - ٧٧٥ م) والرشد (١٧٠ - ١٩٣ = ٧٨٩ - ٨٠٩ م) ؛
و تُرجم بعض ذلك عن الترجمة الفارسية (اللغة الفهلوية) وبعضه الآخر عن اللغة السنسكريتية مباشرة ؛ وكَم من أقوال فى الحكمة الأخلاقية أو السياسية أُخذت من قصص الهنود وأساطيرهم مثل قصص بانتشاتانترا^(٢) وغيرها التى نقلها عن الفهلوية ابن المقفع فى عهد للنصور .

غير أنه كان للرياضيات الهندية والتنجيم المتصل بالطب العملى والسحر

(١) راجع مثلاً طبقات الأمم للفاخرى ساعد الأندلسى ص ١١ وما بعدها ، حيث يشيد المؤلف بحكمة الهند ، ويبين فرقتهم وبعض عقائدهم وما وصل إليه من علومهم . ولكن يجب أن ننتقد فى الحكم على الهند بما يقوله البيرونى فى كتابه عن مقالاتهم من أن علومهم خليط من أشياء مختلفة دون تمحيص ، خصوصاً فى أوائل كتابه (تحقيق ما للهند من مقولة) لى ص ١٣ .
وليرجع القارىء إلى ما يقوله ابن النديم عن الهند ، وإلى نبذة قصيرة عنهم ساقها ريتز فى تفرته لكتاب فرقت الشيعة لأن محمد الحسن بن موسى التومجنى ، فى المقدمة ، ط . استانبول ١٩٣١ .
(٢) هى المساهة كايلا ودمنة ، ومعنى بانتشاتانترا الكتاب الخامس .

أكبر الأثر في بواكير الحكمة العقلية في الإسلام ؛ وعُرف كتاب السند هدد
لبرهمكوبت ، وهو الكتاب الذي ترجمه إلى العربية الفزارى ، يعاونه علماء من
الهنود ، في عهد المنصور ، قبل أن يعرف كتاب المجسطى لبطليموس .

وهكذا فتحت للعرب آفاق واسعة لما لم يمتد في الماضي والمستقبل ؛ وقد
ذُهل مؤرخو العرب ، في سذاجتهم الزينة ، ذهولاً بلغ حدّ الاضطراب من
كبر الأعداد التي كان يستعملها الهنود في حسابهم ؛ كما أن تجاراً من العرب في
الهند والصين ، من جهة أخرى ، كانوا يقدرّون عمر العالم ببضعة آلاف من
السنين ، فكانوا موضع سخريّة .

ولم يجهل المسلمون أيضاً آراء الهنود في النطق وفيما بعد الطبيعة ؛ غير أن
تأثير هذه الآراء في التطور العلمي كان دون تأثير الرياضيات والتنجيم . ولا شك
في أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمتقيدة بالدين تقيداً تاماً ، كان لها
أثر متصل في الصوفية الفارسية والإسلامية^(١) .

أما الفلسفة فلا ريب في أنها من ثمار العقل اليوناني ؛ وما يكون لنا أن نساير
روح العصر ، فنجعل لآراء نُسّاك الهنود المتصلة بالبن البقر مكاناً من كتابنا أكبر
مما ينبغي لها .

وقد يكون فيما كان يذهب إليه هؤلاء المنسكون العميقو النظر البعيدو
النور الذين يعذبون أنفسهم تطهيراً لها من الآثام ، من أن كل ما يدركه الحس
فهو مظاهر خادعة ، شيء من خلاصة الشمر وسحره ؛ وقد يتفق هذا أيضاً مع

(١) يجب من حيث المبدأ أن نميز بين التصوف الإسلامي الحقيقي من حيث نشأته ووسائله
وغاياته وسببته العامة وبين آراء بعض المتصوفة أو أفعالهم التي دخلت على يد غير العرب ، نهاية
الناسك الهندي ليست هي غاية الصوفي المسلم ، وفكرة الثبات الإلهية مختلفة عند أحدهما عنها
عند الآخر ، والوسائل أيضاً مختلفة ، ونتيجة التصوف في الحالين ليست واحدة . المشترك بين
الهنود والصوفية هو الاتفاق على قهر البدن بوسائل لا تتفق إلا في الطام .

ما وصل إلى الشرق في مذهب الفيثاغوريين الجديد وفي المذهب الأفلاطوني الجديد من آراء في أن كل ما على الأرض فهو زائل قائم ؛ غير أن الهنود لم يأتوا بشيء ذي خطر في تفسير ظواهر الكون ، ولا في بحث الروح العلية ، كما أن شيئاً من ذلك لم يؤثر عن فيثاغورس أو أفلاطون .

ولكى يتجه الفكر إلى معرفة حقائق الأشياء الخارجية لم يكن يحتاج إلى خيال الهند ، بل كان لا بد له من عقل اليونان . ونجد في الرياضيات العربية أكبر برهان على هذا ؛ ورأى أحسن العلماء ، الذين يُعتدّ بهم في هذا الشأن ، أن الحساب هو وحدَه المنصرُ الهندي في هذه الرياضيات ؛ أما الجبر والمهندسة فهما يونانياً النزعة في جلّ أمرهما ، إن لم تكن هذه الصبغة اليونانية هي الوحيدة فيهما .

ونكاد لا نجد هندياً واحداً نفذ عقله إلى إدراك الرياضيات البحتة ؛ بل بقي العدد عندهم على الدوام شيئاً مادياً حسياً ، مهما بلغ في الكبر ؛ وكانت للفرقة في فلسفة الهند وسيلة في الجملة . وكان نساكهم يرون أن الوجود شرٌّ ، فعملوا الخلاص منه غاية لهم ؛ والفلسفة هي السبيل إلى الحياة السعيدة . ومن أجل هذا كانت حكمة الهند على نسق واحد لا يتجدد ، تلك الحكمة الموجهة إلى الاندماج في الشيء الواحد الشامل للأشياء كلها ؛ وذلك خلافاً لما لليونان ، فإنه كان ، في تشعبه ، يحاول أن يدرك أقاميل الطبيعة وأقاميل العقل ، في كل نواحيها .

تهيأت لفكرى الإسلام من حكمة الشرق ومن تنجييه ومن معارفه الكونية مادةٌ متنوعة ؛ ولكن الصورة التي صيغت فيها هذه المادة والمبدأ الأساسي في بنائها مصدرهما اليونان . وإذا وجدنا العرب يصلون بين الأشياء للتددة برابط منطقي أو قائم على الاعتبار لخصائص الأشياء ، لا حين يحصونها

إحصاء أو يجمعون بينها على غير نظام ، فالراجح أنهم في كل ذلك متأثرون باليونان .

٣ - العلم اليوناني^(١)

١ - السريان :

كما أن القُرس كانوا في الغالب هم واسطة الاتصال التجاري بين الهند والصين وبين بوزنطة ، فكذلك كان السريان واسطة في نقل الثقافة إلى أقصى الغرب ، حتى بلغوا بها فرنسا ؛ فهم الذين كانوا يجلبون الخمر والحريز وغيرها إلى الغرب ، ولكنهم كانوا فوق هذا ، هم الذين أخذوا الثقافة اليونانية من الإسكندرية وأنطاكية ، ونشروها في الشرق ، وحملوها إلى مدارس الرها Edessa ونصيبين وحران وجنديسابور . وكانت سورية هي البلاد المتوسطة على الحقيقة ، وفيها التقت أكبر دولتين لذلك العهد ، هما دولة القرس ودولة الروم ، التقنا هذوتين

(١) ليرجع القارىء في معرفة تاريخ وطريقة انتقال العلم اليوناني إلى العرب من جهة ، ومعرفة خصائص الفكر الفُرق وأثر العلم اليوناني في تفكير الشرقيين من جهة أخرى إلى مقالة ماكس ميرهوف بعنوان : من الإسكندرية إلى بغداد Dr. Max Meyerhof : Alexandrien nach Bagdad ، وقد ظهر في SBPAW (أخبار جلسات الأكاديمية البروسية للعلوم — القسم الفلني التاريخي عام ١٩٣٠ من ص ٣٩٠ فما بعدها . وظهر له مختصر بالإنجليزية في مجلة Islamic Culture الهندية عام ١٩٣٧ (يناير) ص ١٧ — ٢٩ ، وقد ترجمه الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى العربية ضمن كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (ص ٣٧ — ١٠٠) ، وليرجع القارىء إلى بحث أ . هـ . شيدر ، بعنوان : الشرق والتراث اليوناني H. H. Schaefer : Der Orient und das griechische Erbe ، وقد ظهر ضمن مجموعة Die Antike ، المجلد الرابع عام ١٩٢٨ من ص ٢٢٦ فما بعدها . وفي هذين البحثين ما يشبع حاجة القارىء في التاجيتين .

أو صديقتين ، ودام اتصالهما قرونًا ، وقام النصراني السريان في تلك الأحوال بدور يشبه الدور الذي قام به اليهود^(١) فيما بعد .

٢ - الكنائس النصرانية :

وجد الفاتحون المسلمون الكنيسة النصرانية منقسمة إلى ثلاث فرق كبرى ، إذا صرفنا النظر عن الفرق الصغيرة الكثيرة ، فكانت الكنيسة اليعقوبية ، وإلى جانبها الكنيسة الملاكانية الرسمية متغلبة في سورية الحقيقية ، وكانت الكنيسة النسطورية هي السائدة في فارس .

ولم تتخلّ الفوارق المذهبية بين هذه الطوائف من أن يكون لها شأن في تطور مباحث العقائد في الإسلام .

كان أتباع الكنيسة اليعقوبية يرون أن اللاهوتية والناسوتية تؤلفان في المسيح (عليه السلام) طبيعة واحدة ، على حين كان للملكانيون يميزون بين طبيعتين في المسيح : الطبيعة الإلهية والطبيعة البشرية ، وكان النسطوريون أشد من الملكانيين تدقيقاً في هذا التمييز .

ولما كانت الطبيعة في حقيقة أمرها عبارة عن قوة ومبدأ فعل ، صار سوطان النزاع هو : هل ما للإله من إرادة وفعل ، وما للإنسان من إرادة وفعل متّحدان في المسيح أم هما متمايزان ؟

فأما اليعاقبة فإنهم ، لأسباب دينية وأسباب مرجعها إلى النظر العقلي ، أكدوا القول بالوحدة في المسيح ، إلههم ، متحقيقين من شأن العنصر الناسوتي . وأما النسطوريون فإنهم ذهبوا يثبتون للمسيح خصائص الإنسان في الوجود

(١) ربما يقصد المؤلف أن اليهود في الأندلس ترجعوا إلى لستم كثيراً من كتب اليونان والرب الفلسفية ، وكانت هذه الترجمة سبباً في حفظ كثير من مؤلفات العرب التي ضاعت أصولها ، وعلى التراجم اعتمد المسيحيون بعد ذلك في معرفة التراث العربي واليوناني والاستفادة منها ، خصوصاً قبل أن يعرفوا أرسطو عن اليونانية مباشرة .

والإرادة والفعل ، مميزين بين ذلك وبين ما للعنصر اللاهوتى .

وفى هذا المذهب الأخير الذى ساعدته ظروف سياسية وأحوال ثقافية مجالاً أوسع للنظر الفلسفى فى السكون وفى الحياة . والحق أن النسطوريين بذلوا أكبر جهد فى دراسة علوم اليونان^(١) .

٣ — الرها ونصيبين :

كانت السريانية ، وهى لغة كل من الكنيسة الغربية والكنيسة الشرقية (أو الفارسية) ، ولكن اللغة اليونانية كانت تُدرّس إلى جانب السريانية فى مدارس الأديرة ، ويجب أن نذكر أن رأس عين وقنسرين كانتا مركزى الثقافة فى الكنيسة الغربية (اليعقوبية) . على أن مدرسة الرها كانت أهم من ذلك ، فى أول الأمر على الأقل ، لأن لمحة الرها بلغت من الرقى درجة تجعلها صالحة لأن تكون لغة يُكتب بها . ولكن هذه المدرسة أغلقت فى عام ٤٨٩ م ، لأن معلميها كانوا نسطوريين فى آرائهم ؛ ثم فتحت ثانية فى نصيبين . وقد نالت تأييد الساسانيين إذ ذاك لأسباب سياسية ، فنشرت العقائد النسطورية والمعارف اليونانية فى بلاد الفرس .

كان ما يُعَلَّم فى تلك المدارس ذا صبغة دينية غالباً ومتصلاً بالنصوص المقدسة ، وكان موجَّهاً بحيث يأتى حاجات الكنيسة ؛ غير أن الأطباء وطلاب الطب كانوا يشتركون فيه . على أنه إذا كان هؤلاء فى الغالب من طبقة رجال

(١) لمؤلفة هذه الفرق النصرانية وعقائدها ، كما عرفها المسلمون ، يحسن بالقارىء أن يرجع إلى اللؤل والنحل للمهمرسنانى ص ١٧١ — ١٧٩ طبعة لندن ١٨٤٦ م . والفصل لابن حزم ج ١ ص ٤٧ وما بعدها من طبعة مصر سنة ١٣٤٧ هـ . وليرجع إلى مثاله من مناقشة علماء الإسلام للمذاهب النصرانية المختلفة فى كتاب التمهيد للباقلانى ط . القاهرة ١٩٤٧ ، حيث يتكلم مع كل فرقة منهم .

الدين ، فإن هذا لا يرفع التمايز بين دراسة اللاهوت والاشتغال بالمعارف
الدنيوية . نعم ، كان القانون الروماني المعمول به في الشام يُعفى المعلمين (القس
العلماء) والأطباء جميعاً من دفع الضرائب ، وكان يمنحهم جميعاً امتيازات أخرى ؛
ولكن القس كانوا يُقْتَبَرُونَ أطباء يداوون الأرواح ، أما الأطباء فلم يكن لهم
إلا معالجة الأبدان ؛ وكان هذا وحده كافياً في تبرير ما ناله الأولون من شرف
التقدم على الآخرين . وظل الطب على الدوام شأناً من الشؤون الدنيوية ، وكانت
تنظم مدرسة نصيبين (في عام ٥٩٠ م) تقضى بأن لا تُقرأ الكتب المقدسة مع
الكتب التي تعالج أمور الدنيا في مكان واحد .

كان الأطباء يعظمون مؤلفات بقراط وجالينوس وأرسطو ؛ أما في الأديرة
فكانت أول خصائص الفلسفة هي أنها حياة التأمل التي يحياها المؤمنون عن
الدنيا ، فلم يُقْتَبَرُوا إلا بهذا الشيء الواحد الذي كان همهم الأول .

٤ — مدينة حران :

وكان لمدينة حران في الجزيرة ، وهي مدينة قريبة من الرها ، مكان خاص
بها ؛ ففي هذه المدينة ، ولا سيما عندما أخذت تزدهر من جديد منذ الفتح
العربي ، اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية والفلسفية وبنظريات
المذهبيين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وكانت الحرانيون
— أو الصابئة^(١) ، وهذه هي التسمية التي أطلقت عليهم في القرنين التاسع

(١) راجع ما حكاه ابن النديم في الفهرست (ص ٣٢٠) قسلاً عن مؤرخ نصراني ،
من أنهم بدءوا في أواخر عصر المأمون ، بإشارة « شيخ من أهل حران قفيه » ، ينتحلون
اسم الصابئة ، لكي يظلوا متمسكين بحقوق أهل الكتاب ؛ وذلك لأن الصابئة اسم لطائفة دينية
مذكورة في القرآن . ويذكر ابن النديم (ص ٣٢٦) ما يدل على أنه كانت لهم رئاسة
ورؤساء منذ عهد عبد الملك بن مروان ، وأنه (ص ٣٢٠) كان لهم كتاب يشتمل على =

والعائش (الثالث والرابع من الهجرة) ينسبون حكمتهم المصطنعة بصبغة التصوف

== مقالاتهم في التوحيد في عصر الكندي فيلسوف العرب ، وهو كتاب ينسبونه لهرمس ، أحد أديانهم ؟ ويصف الكندي هذا الكتاب بأنه « على غاية من الثقافة في التوحيد ، لا يجد الفيلسوف ، إذا أتى نفسه ، مندوحة عن مقالاته والقول بها » . بل يعرف ابن النديم (ص ٣٢٧) كتاباً لهم ، مترجم إلى العربية ، وفيه مذاهبهم وصلواتهم . ويصف ابن النديم (ص ٢٢) الخفاء بأنهم هم « الصابئون الإبراهيميون الذين آمنوا بإبراهيم عليه السلام ، وحلوا الصعب إلى أنزلها الله عليه » . والبيروني التوفى عام ٤٤٠ هجرية يعرف بقايا هؤلاء الصابئة الحرائين ، ويذكر زعمهم من زعم أن إبراهيم عليه السلام كان منهم ؟ ثم يارول (الآثار الباقية ص ٢٠٤ — ٢٠٦) : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحّدون الله ، وينزهونه عن الفبايح ، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجاراً ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة ؟ وينسبون التدبير إلى الملك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطفها وسمها وجرها ، ويظلمون الأنوار » ، ثم يذكر أنه كانت لهم أسماء وحياكل ، كما يذكر حكاية أن الكعبة وأسمانها كانت لهم ، وأنه كان لهم أنبياء كثيرون ، معظمهم فلاسفة .

ونحن نجد من أحكامهم وعباداتهم ، بحسب حكاية البيروني ، ما يشبه أحوال اليهود والمسلمين . وإذا كان البيروني ، وهو المؤرخ الناقد المحقق ، يذكر قول من قال إنهم هم الخفاء والحمية ، لا الصابئة بالحقيقة ، فإن الصابئة تستحق إذن دراسة خاصة ، بالنسبة لفلسفة البرية وبالنسبة للكندي ، وقد يجوز أنهم بقايا ديانة قديمة اختلطت بها الفلسفة ، كما هو بين من روح التنزيه المسيطرة عليهم في تصورهم للذات الإلهية . فقلل نعتهم توحيد قديم يرجع لإبراهيم عليه السلام ، عادت إليه بعض التصورات البابلية القديمة واختلطت به بعد فتح الإسكندر الأكبر للشرق عناصر فلسفية . والناظر في ديانة هؤلاء الصابئة يرى مزيجاً غريباً من التوحيد والتنزيه ومن عناصر خرافية ، فيها تنجيم وسحر وتمظيم للجن والشیاطين والكواكب ، يوسطونها ، باعتبار آلهة دينا ، بينهم وبين الله ، ويقرّبون لها القرابين حتى الإنسانية منها . ولهم أعياد وطقوس ورسوم رمزية وتماثيل وتعليقات من أعضاء الحيوانات . وقد بقيت لذلك آثار حتى عهد ابن النديم . ولكن أهم ما في مفاهيمهم هو التوحيد المبني على التنزيه لذات الله والعناصر الفلسفية للأخوذة في الغالب عن أرسطو — راجع للاستقصاء : كتاب الفهرست ص ٣١٨ وما بعدها ، وكتاب المال والنحل للفهرستاني ص ٢٠٢ — ٢٠٣ من طبعة لندن ، وما يسوقه المؤلف من تقطع خلاف بين الصابئة والخفاء من ص ٢٠٥ وما بعدها ، ولينظر القاري مادة « صابئة » في دائرة المعارف الإسلامية جزء ٤ ص ٢٢ — ٢٣ ليرى طائفتي الصابئة : الطائفة الدينية المذكورة في القرآن والطائفة الفلسفية . راجع الجزء الأول من رسائل الكندي التي نشرناها — القاهرة ١٩٥٠ ص ٣٨ فما بعدها من التصدير .

والأسرار المكنونة (mystische Weisheit) إلى هرمس المثلث الحكمة^(١)
(Hermes Trismegistos) وأغاثا ذيمون^(٢) (Agathodaemon) وأورانيوس^(٣)
(Uranius) وغيرهم ؛ وقد أخذوا عن حسن نية بحكم وباراء موضوعه ترجع
للمصر الإغريقي المتأخر ، وربما يكون بعض هذه الحكم قد وُضع بين ظهرانيهم .
وقد نشط قليلون منهم في الترجمة وفي تأليف يدل على سمة العلم ، وكان لكثيرين
منهم اتصال علمي وثيق بملاء الفرس والعرب من القرن الثامن إلى العاشر الميلادي
(من الثاني إلى الرابع الهجري) .

٥ - جنديسابور :

وجاء كسرى أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م) فأسس في فارس ، بمدينة
جُنديسابور معهداً للدراسات الفلسفية والطبية^(١) ؛ وكان معظم أساتذته من

(١) ليرجع القارئ إلى طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة (١٢ ص ١٦ ، ١٧ طبعة
مصر ١٢٩٩ هـ - ١٨٨٢ م) ليرى أخبار الدراسة وأنهم كانوا ثلاثة ، وذكر صاحب
الفهرست (ص ٣٢٠ من طبعة ليبرج) عن الكندي أنه أُلهم حل مقالات لهرمس في
التوحيد ، لا يجد الفيلسوف إذا أحب نفسه مندوحة عنها والقول بها ؛ فقد يجوز أن يكون
لفلسفتهم أثر في تفكيره ؛ راجع مقدمات رسائل الكندي .

(٢) أو أغاثو ذيمون ، وهو مصري ، وكان أحد أنبياء الكلدانيين ، والصريين - طبقات
الأطباء ج ١ ص ١٦ .

(٣) يسميه صاحب الفهرست (ص ٣١٨) أرائي ، وذكره مع أنبياء الحمرانيين
والكلدانيين .

(٤) كانت بفارس في القرن السادس الميلادي نهضة علمية ؛ ومن مظاهر ذلك ازدهار
مدرسة جنديسابور أكبر ازدهار في تاريخها ؛ فقد أسس بها معهد طبي ، وألحق به مستشفى ؛
وكان الأساتذة والأطباء من الهنود أو اليونان الذين أخرجوا من بلادهم ولجأوا إلى فارس
أو من النصارى السريان ؛ وإذن فقد انتفت في جنديسابور الحكمة الهندية والفارسية
واليونانية التواءاً خصباً ، في ظل ملك مستنير ، هو كسرى أنوشروان ؛ وقد واصلت المدرسة
نشاطها بعد الفتح العربي ، ومنذ أوائل العصر العباسي بدأ الاندفاع بأساتذة هذه المدرسة ،
فأمدت خلفاء الإسلام بالأطباء قروناً ، وكان لها شأن في الحركة العلمية في الإسلام - راجع
بحث مييهوف المشار إليه في ص ١٦ هامش رقم ١ .

النصارى النسطوريين ؛ على أن كسرى كان له شغف بالثقافة العقلية فشمس
تسامحه كلاً من النسطوريين واليعقوبيين ؛ وصار النصارى السريان أطباء ،
فنالوا الخطوة التي نالوها في قصور الخلفاء فيما بعد .

ثم أخرج من أثينة سبعة من فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، فأوام
كسرى في قصره عام ٥٢٩ م ؛ وربما كان ما لاقوه هناك شبيهاً بما لاقاه أصحاب
الفكر الحر من الفرنسيين في البلاط الروسى في القرن المنصرم ؛ وعلى أى حال
فقد حثوا إلى وطنهم ، وكان لكسرى من تقدير حرية الفكر ومن كبر الهمة
والروح ما جعله يخلّى بينهم وبين الرحيل ، وينصّ في معاهدة السلام التي أبرمها
مع بوزنطة في عام ٥٤٩ م على ضمان الحرية لهم في عقائدهم ؛ ولا شك أن مقامهم
في الفرس كان له بعض التأثير .

٦ - تراجم السريانية :

يمتد عصر الترجمة لكتيب اليونان الفلسفية على أيدي السريان ، من
القرن الرابع الميلادى إلى القرن الثامن تقريباً ؛ ففي القرن الرابع تُرجمت مجموعات
من الحكم .

وأول مترجم يُذكر باسمه هو بروبوس (Probus) ، « قسيس وطبيب في
أنطاكية » (في النصف الأول من القرن الخامس الميلادى) ؛ وربما كان عمله
مقصوراً على شرح كتب أرسطو المنطقية أو إيساغوجي لفرفوروس
(Porphyrius) .

وأشهر منه سرجيس^(١) الرسعني (Sergius von Ras'ain) المتوفى حوالى سن السبعين أو ما يقاربها فى القسطنطينية على الراجح ، وهو راهب وطبيب عراقي أحاط بالعلم الإسكندري كله ، ويُحتمل أن يكون قد حصل هذا العلم فى الإسكندرية ؛ ولم يقتصر فى الترجمة على كتب الإلهيات والأخلاق والكتب المصنفة بصبغة التصوف ، بل شملت ترجمته فوق ذلك كتب الطبيعة والطب والفلسفة .

وفد واصل السريان هذه الحركة العلمية إلى ما بعد الفتح العربى ، فترجم يعقوب الرهاوى (Jakob von Edessa) (حوالى ٦٤٠ — ٧٠٨ م) كتب اليونان فى الإلهيات ولكنه اشتغل إلى جانب هذا بالفلسفة ؛ وأفنى بأنه يجوز لقسس النصارى أن يقوموا بتعليم أبناء المسلمين ، عندما استغنى فى ذلك ؛ وهذا يدل على أن المسلمين كانوا فى حاجة إلى الثقافة ، وأنهم رغبوا فى تحصيلها^(٢) .

وترجم السريان ما ترجموه من كتب اليونان بأمانة فى الجلة ، خصوصاً سرجيس ؛ غير أن مطابقة الترجمة للأصل تبدو فى كتب المنطق والعلم الطبيعى أكثر مما تبدو فى كتب الأخلاق أو ما بعد الطبيعة ؛ فقد حذفوا كثيراً من غوامض هذين العلمين ، أو هم فهموه على غير وجهه ، وأحلوا عناصر نصرانية محل كثير مما هو وثنى ؛ فبطرس وبولس ويوحنا تظهر أحياناً بدل سقراط وأفلاطون وأرسطو ، وحل الإله الواحد محل القدر والآلهة المتعددة ؛ ثم نرى أفكاراً كفكرة الدنيا أو الخلود أو الخطيئة تصطبغ بالصبغة النصرانية .

(١) ويسميه ابن أسبيجة ج ١ ص ١٠٨ ، ١٨٦ ، ٢٠٤ سرجس الرأس عيسى ، ويقول إنه أول من نقل كتب اليونان على ما قبل إلى السريانية وإنه صاحب مصنفات كثيرة فى الطب والفلسفة .

(٢) راجع بحث مييرهوف المشار إليه فى ص ١٦ هامش رقم ١ .

على أن العرب من بعد قد أربوا على السريان في طبع ما وصل إليهم وطابع لغتهم وثقافتهم ودينهم ؛ وقد نستطيع تعليل بعض هذا بنفور المسلمين من كل ما هو وثني ، أما بعضه الآخر فيرجع إلى أنهم كانوا أقدر من غيرهم على هضم العناصر الأجنبية وتشرُّبها .

٧ - الفلسفة عند السريان :

وعُنى السريان إلى جانب قليل من كتب الرياضيات والطبقيات والكتب بأسرين : فعُتوا أولاً بمجموعات الحكم الخلقية التهذيبية ، وقرروا بشيء من الكلام في سير الفلاسفة ، وبالجملة عتوا بالحكمة الفيثاغورية الأفلاطونية التي تمزج إلى التصوف ؛ وأهم ما نجد من ذلك هو الحكم المنحولة المنسوبة إلى فيثاغورس (Pythagoras) وسقراط وفلو طارخس^(١) (Plutarch) وديونوسيوس (Dionysius) وغيرهم . وكان محور اهتمامهم نظرية لأفلاطون في النفس عدلت بعده بما يمتق مع الفلسفة الفيثاغورية أو الأفلاطونية الجديدة ، أو بما يتفق مع النصرانية ؛ بل نحن نجد السريان في أديرتهم يصوّرون أفلاطون في صورة راهب شرفي ابتعد لنفسه صومعة في قلب البرية بعيداً عن مساكن البشر ، وبعد أن لبث ثلاث سنين صامتاً يتفكر في آية من الكتاب المقدس انتهى به تأمله إلى الإيمان بالثليث .

أما الأمر الثاني الذي عُنى به السريان فهو منطق أرسطو ؛ وظلت شهرة هذا الفيلسوف عند السريان ، كما ظلت عند العرب زماناً طويلاً ، تكاد تكون قاصرة على المنطق وحده . وهم عرفوا من منطقته : المقولات وكتاب العبارة ،

(١) هذا هو الاسم العربي . Plutarch

وعرفوا التحليلات الأولى (كتاب القياس) حتى أشكال القياس الحلية ، كما كان الأمر في الغرب أول العصور الوسطى .

وقد احتيج إلى المنطق ليعين على تفهم كتب علماء الكنيسة اليونان ، لأن هذه الكتب كانت متأثرة بالمنطق من الوجهة الصورية على الأقل ، ولكن للمنطق لم يُعرف كله . وكذلك لم يُعرف خالصا ، بل بشروح وتعديلات علماء للذهب الأفلاطوني الجديد ، كما نرى ذلك مثلاً في الكتاب الذي ألقه باللغة السريانية بولس الفارسي (Paulus Persa) لكسرى أبوشروان ؛ وفي هذا الكتاب يُجعل العلمُ اسمى مكانة من الإيمان ، وتُعرف الفلسفة بأنها معرفة النفس لذاتها ، وبهذه المعرفة تعرف كل شيء ، كما يعلم الله الأشياء كلها بعلمه بذاته^(١) .

(١) كان بولس الفارسي هذا نصرانياً نسطورياً ملماً بالمارف الفلسفية والدينية ، وكان في خدمة كسرى ؛ وهو في مقدمته لكتاب المنطق (راجع بحث كراوس المشار إليه فيما على) يمتدح الفلسفة ويقرر أن المذاهب الدينية متعارضة في مسائل مثل وحدانية الله وقدرته على كل شيء وخلق له ، ومثل قدم العالم وأبديته أو خلقه من مادة أو من لا شيء ، ومثل الاختيار الإنساني ، إثباتاً ونفياً ، بحيث لا يستطيع الإنسان أن يصدق كل هذه المقائد معاً أو بعضها دون البعض ، وبحيث لا يكون ثم سبيل إلى تكوين رأى واضح فيها ؛ فهي لا تزال تحيط بها الشكوك ، ولذلك يميز بولس بين موضوع العلم ، وهو القريب الواضح للمعلوم ، وبين موضوع الإيمان ، وهو البعيد غير الظاهر وغير المعروف بالبحث ، ويرى أن العلم أوثق من الدين وأولى بالفضيل ، خصوصاً لأن المؤمنين إذا بحثوا في مسائل الدين جردوا العلم من عناصر الدفاع بقولهم : سنعرف فيما يمد ما نحن مؤمنون به الآن مجرد إيمان ؛ وينتهي بولس إلى أن المعرفة الفلسفية أعلى من الدينية وأوثق . =

= على أننا نجد في باب برزويه من كتاب كلية ودمنة وفيما يتضمنه هذا الباب من تاريخ حياة هذا الطبيب وبحته عن مثل أعلى لنفسه ، امتداح العقل باعتباره أحسن وسيلة للمعرفة ، والإشارة إلى عدم اليقين في المعارف الدينية وإلى تعارض الأديان ؛ وكذلك نجد رسم برنامج لحياة فاضلة من طريق مباشرة مهنة نافعة للحياة الإنسانية ، وذلك خارج خلافت الأديان ، لكن مع مساندة روحها وغايتها الخلقية .

وقد اختلف الباحثون في أمر هذا الباب :

فأما البيروني فهو في كتابه عن علوم الهند (تحقيق ما للهند من مقولة . . . ص ٧٦ من الطبعة الأوروبية) يتهم ابن المقفع بزيادة باب برزويه في ترجمته لكتاب كلية ودمنة ، قصداً منه إلى « تشكيك ضعفي العقائد وكسبهم للدعوة إلى مذهب المنانية » ، وهو يمد أن يقول ما يرجح معرفته بكتاب كلية ودمنة في الأصل الهندي والفارسي ، متمنياً أن كان يتمكن من ترجمته ، يقول عن ابن المقفع إنه « إذا كان متهماً فيما زاد لم يخلُ عن مثله فيما نقل » . ويتابع البيروني في رأيه علماء آخرون مثل تولدكه وجبريلي (أنظر بحث كراوس التالي ذكره ص ١٤ - ١٥ و ص ٢٠ لمعرفة أسماء كتبهما) . ولما كان موجوداً في بعض النسخ أن ابن المقفع قال إن الفرس وضعوا باب برزويه فالظاهر أن الأستاذ الصغير عبد الوهاب عزام يأخذ بهذه القضية دون أن يتعرض للبحث عن واضح الباب بعينه (أنظر مقدمة الأستاذ عزام لآخر وأدق نشرة لكتاب كلية ودمنة ، وقد أشرف عليها الأستاذ نفسه ، ص ٤٦ - ٤٧ ، القاهرة ١٩٤١) .

أما بول كراوس فهو في بحث له منشور باللغة الألمانية في مجلة الدراسات الشرقية التي تصدر في روما P. Kraus : Zu Ibn Al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, Vol. XIV (1933-34) p. 1-26 يذكر الآراء التي في مقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، مشيراً إلى ما بينها وبين ما في باب برزويه من شبه ظاهري ، كما يذكر أن برزويه وبولس كانا متعاصرين ، وكانا معاً في بلاط

كسرى أنوشروان ، الملك المستنير الواسع العقل ؛ فجاز بحسب رأى كراوس أن يكونا معتبرين عن روح مجلس كسرى بما كان فيه من سعة الأفق وحرية الفكر واختلاف الثقافات ، وأن يكون برزويه كان يرى ما يراه بولس ؛ ولعل ابن المقفع ، فى رأى هذا الباحث نفسه ، أن يكون قد وسّع نصّاً كان أمامه فى الأصل الفهلوى ، وجعل من ذلك مناسبة لبحث آرائه الخاصة . ولكن هذا الافتراض لا يقوم إلا إذا ثبت وجود باب برزويه على نحو ما فى الأصل الفارسى ؛ ولكن هذا الأصل قد ضاع . على أنه يمكن الزيد من التحقيق بمراجعة الترجمة السريانية الأولى المنقولة عن الفهلوية ، لمعرفة إن كان الفرس قد زادوا باب برزويه حقيقة . ولكن فى أغلب الظن أن تولدكه وجيريل لم يجدوا فى الترجمة السريانية ما يدعوها إلى تغيير رأيهما . والباب لا يزال مفتوحاً للبحث .

ولا يستطيع الباحث أن يتجاهل ما لكلام البيرونى من قيمة ، لأنه فى أغلب الظن عرف الأصل الهندى ، والفارسى القديم ؛ وهو ، فوق ذلك ، العالم المحقق الذى لا يلقى الكلام إلقاء ، فلا بد أنه لاحظ أن ابن المقفع زاد باب برزويه فى الترجمة العربية أو أنه أقحمه فى الكتاب إجحافاً ، إذا فرضنا أن ابن المقفع كان قد عرف بعض أخبار برزويه أو بعض ما يشبه آرائه عند بولس أو غيره . وابن المقفع متهم بالزئفة عند غير البيرونى وقبل عصره ، فلا يمكن تبرئته من تهمة زيادة باب برزويه أو من التفصيل فى آرائه ليث آراءه هو ، إلا إذا أكد الأصل الفهلوى لنا ذلك . أما قصة وضع باب برزويه التى تلتخص فى أن هذا الطبيب أراد ، بعد أن طلب الملك الفارسى منه أن يمتنى من الكفاة ما يريد ، أن يصل إلى منتهى الشرف بأن يكلف الملك وزيره بزرجمهر بكتابة ترجمة برزويه لتكون أول باب من الكتاب ، فهى قصة لا يتخلو من خيال ؛ وربما كان لا بد من اختراعها أو استغلالها للإيجاد مناسبة للكلام فى الآراء الموجودة فى باب برزويه . ومن دلائل الوضع فى باب برزويه اختلاف الأخبار فى أمره ، وأن المقدمات الكثيرة لكتاب كائلة ودمنة

قد كتبت في عصور مختلفة ، وهي مختلفة الترتيب باختلاف النسخ (انظر مقدمة الأستاذ السفير عزام) .

وفستطيع أن نقول إنه ليس هناك ما يمنع أن يكون ابن المقفع قد عرف مقدمة بولس نفسها في السريانية ، واقتبس منها ، ووسع ما اقتبس ، ومزج ذلك بما وجدته من كلام عن برزويه ، إن كان مثل هذا الكلام موجوداً حقيقة في الأصل الفهلوي أو بما عرفه عن روح الفكري والزهد عند الهنود ، ثم أضاف إلى ذلك أو أيده بما لاحظته من الأحوال الدينية والفكرية والاجتماعية وغيرها في أوائل العصر العباسي . وربما يكون هذا الرأي مقبولا وموفقاً بين ما يقوله البيروني وما يراه كراوس ، ولا سيما أن كراوس نفسه يلاحظ ما بين بولس وبرزويه من خلاف أساسي في الطابع الفكري وفي النزعة . ويظهر أن ابن المقفع عرف أخبار برزويه وأعجب به ، فاستحسن أن يذكر أخباره وأن ينتفع بها في بيان مثل أعلى ؛ وتدل روح الباب كله على الرغبة في حث القاري وإقناعه بالخروج من دائرة التقليد إلى دائرة التمحيص والتفكير الشخصي ؛ ولو أنعمنا النظر في باب برزويه لوجدناه عبارة عن وصف لتطور روح برزويه « وتنقله من حال إلى حال وبحته في الأديان والتماسه طلب الحكمة » . وتسير هذه الروح حتى انتهائها إلى غاية ، هي الفكرة التي لعلها قد أعجبت ابن المقفع والتي كان من المناسب أن تذاق في عصر انهزام دولة عربية وقيام دولة أخرى بفضل جهود معادية للعرب كأمة ولتفرّد دينهم بالسيطرة الروحية . يرتضى هذا الطبيب هيئة الطب — والطبيب بحسب منطق كلامه طبيب للبدن لكنه مثقف ثقافة فلسفية وله طموح في القيادة الروحية أيضاً — لأن الطب « محمود عند المقلاء غير مذموم عند أحد من أهل الأديان والملل » ، وهو لا يريد من طلبة الدنيا بل يطلب الآخرة وخير الإنسانية وتخفيف آلامها . وهو ينتهي من بحثه عن مثل أعلى لحياته وبعد غصامته لنفسه وتزهيدها في الدنيا ومن مشاهدته أن عمله لا يقضي على الشر ، إلى اليأس من مثله الأعلى والجنوح إلى الدين ؛ وهنا ينظر في مشكلة الدين نفسه ، ولكنه يرى كثرة الأديان.

ويرى أن بعض الناس يتدين تقليداً والبعض يتدين خوفاً والآخر تكسباً (وربما استطعنا أن نستشف من هذه الملاحظة حالة المصر الذي عاش فيه ابن المقفع) ، وأن كلاً يزعم أنه على صواب ويزري على مخالفه ، هذا إلى خلاف بينهم شديد في « أمر الخالق والمخلوق ومبتدأ الأمر ومنتهاه » فيلزم علماء كل دين ، ليعرف الحق منهم ، لكن على أساس « ألا يصدق بما لا يعرف ، ولا يتبع ما لا يعقل » ؛ ثم ينتهي من السؤال والنظر ، ومن رؤية أن كلاً يمدح دينه ويذم دين من خالفه ، إلى أنهم « بالهوى يحتجون ، وبه يتكلمون ، لا بالعدل » ؛ فلا يطمئن عقله بمد هذا البحث في الأديان ولا يجد فيها الثقة التي يبتغيها ، كما أنه لم يستطع تقليد دين آباءه ، لأن ذلك حجة ضعيفة يحتاج بها كل صاحب دين ، ولو كان فاسداً . ولم يرض بإضاعة الوقت في البحث عن اختلاف الأديان خوف أن يدركه الأجل ، وحرصاً على عدم الانشغال عن العمل النافع الذي كان يعمل ويرجو منه الآخرة . فيترك البحث ويقرر أن « يقتصر على كل عمل تشهد الأنفس على أنه ررٌّ وتفق عليه الأديان » ، أي أن يبيع عقله ، متمشياً مع الناية الخلقية للأديان ، مؤمناً بالآخرة وبالثواب والعقاب ومحوراً ذلك ؛ ولذلك يترك الشر بجوارحه وقلبه ويجمل الصلاح رفيقه الناصح ورأس ماله الباقي . ويزيده النظر في الدنيا وفنائها رغبة في الزهد الذي يؤتى سكينته في الروح بتخليصها من الشرور ، ويشمر استكمالاً في العقل ؛ وبعد تردد بسبب مشقة الزهد وضيقة به ، يقيس آلام الزهد في جنب ضمان « روح الأبد وراحته » ، فيستقلها ، ويستحلي « حرارة قليلة تعقبها حلاوة طويلة » . وينتهي برزوه من فكرة أن الدنيا كلها عذاب وبلاء ، ومن مشاهدته آلام الإنسان منذ كونه جنيناً إلى أن يشرف على هول المطلع الفظيع المضل بعد الموت ، ومن كون الإنسان ، مع أنه أشرف المخلوق وأفضله ، « لا يتقلب إلا في شر ولا يوصف إلا به » ، وذلك في « الدنيا الملوثة إفكاً وبلايا وشروراً ومخاوف » — ينتهي إلى الزهد فيها والرضا بحاله « وإصلاح ما يستطيع لإصلاحه

من عمله ، عمله يصادف باقى أيامه زماناً يصيب فيه دليلاً على هداه وسلطاناً على نفسه وأعوأناً على أمره .

ونجد فى بعض نسخ كلية ودمنة عرض الكتاب (لابن القفغ) مطولاً ؛ هو بحث القارىء على أن يفتن بقرائه ، « لأن العلم لا يتم إلا بالعمل » . وعرضه خليط من نصائح وحكم قد لا تربطها رابطة منطقية قوية ، كأنما يريد أن يبحث على ما يريد ، مثل قوله « ينبغي للماقل . . . ألا يقبل من كل أحد حديثاً ، ولا ينمى فى الخطأ إذا التبس عليه أمره ، حتى يقين له الصواب وتستوضح له الحقيقة » وذلك فى ثنايا حكايات ونصائح تناسب القارىء المادى .

فالواضح أن لهجة باب برزويه وعرض ابن القفغ لا يدعان مجالاً للشك فيما يقصدان إليه من توجيه ، وفى هذا الباب ، من حيث بعض النصائح الخلقية ، نفس الروح التى نجدها فى كتابى الأدب الصغير والكبير .

ومهما يكن من شئ فإن هذا الباب الذى اخترعه أو سمعه ابن القفغ كان له شأن فى مشكلة العلاقة بين الدين والعقل فى الإسلام ، ويجب أن يُقدّر هو ومقدمة بولس الفارسي لمنطقه ، تقديرأ خاصاً فيما يتعلق بالتطور الفكرى عند المسلمين ، خصوصاً لأنهما قديمان ، يرجع أحدهما إلى أوائل العصر العباسى . ولا أكاد أشك فى أن باب برزويه كان نقطة بداية لأراء أوسع وأكثر ؛ فنحن نجد فيه أفكاراً وعبارات وملاحظات مما نجده بعد عصر ابن القفغ عند مفكرين آخرين ؛ فسكلامه عن ترجيع سعادة الأبد على اللذة الزائلة هو ما يقوله الأخلاقيون والمدافعون عن الإيمان بالآخرة كأبى العلاء والفزالي ؛ وما يقوله فى تبرير الزهد والإيمان ، مستنداً إلى وصف البؤس الإنسانى وكونه مدعاة إلى الاحتياط بالإيمان والعمل للخلاص من الدنيا ، له نظير فى الفكر العربى بعده وفى الفكر الأوروبى أيضاً (پاسكال) ، ونزعته الزهدية الخلقية التى تقصد إلى الإقناع ، وكذلك وصفه لجهاده نفسه وتربيته وزجره لها ، يشبه صنع الأخلاقيين والزهاد ؛ وتصويره آلام الإنسان طول حياته واستخفافه بالحياة ووصفه حال عصره وانقلاب القيم فيه

وتراجع قوى الخير وصفاته وظهور قوى الشر وصفاته - كل هذا يذكرنا بما نصادفه بعد ذلك من آراء المتشائمين الساخطين على الحياة وعلى عصرهم كالرازي الطيب وأبي الملاء ؛ ومن الغريب أن موقف برزويه مع نفسه ومراجته لها ، وهو يتردد بين السير نحو مثله الأعلى والاطمئنان إلى ما هو فيه ، يشبه موقف الفزالي ، كما يحكيه في النقذ ، شهاً مدهشاً ؛ هذا إلى أن تمجيد العقل ، كما نجده في باب بمشة برزويه وفي باب برزويه وفي عرض الكتاب لابن المقفع ، ومحاولة الاعتماد عليه في إنشاء وجهة نظر في الدين والحياة الخلقية ، وما ينطوي عليه ذلك من قد لظاهر الأديان ، وأنجاه لوضع عقيدة دينية ومقياس خلقى على أساس العلم والعقل في مقابل ما جاء به الوحي ، كل هذا نجده عند المعتزلة في شيء من الاعتدال كما نجده واضحاً عند المتطرفين من العقلين المتمردين منذ ابن الراوندى حتى أبي الملاء . وما يزيد فيما لتأثير هذه المقدمات من شأن أن كتاب كلية ودمنة كان ولا يزال كتاباً واسع الانتشار بين جميع طبقات المثقفين .

والآن لنعد بعد هذا الاستطراد الطويل إلى المشكلة التي يتيرها بولس أو برزويه أو ابن المقفع - في أثرهما أو مستقلاً عنهما - حول قيمة المعرفة الدينية والفلسفية ؛ هذه المشكلة من حيث وضعها فاسدة : فليس بين الآراء الفلسفية من الخلاف أقل مما بين الآراء الدينية في داخل الدين الواحد ، هذا من جهة ؛ ومن جهة أخرى فإن الأديان الكبرى الحقيقية ، خصوصاً الأديان الموحدة ، متفقة في مسائل أساسية يمكن اعتبارها دينية فلسفية في وقت واحد ، وهي : الإيمان بالله اللات الخالقة ، وبحياة بعد هذه الحياة ، مع ما يقترن بذلك من وجود الروح وخلودها ، وبملاقة بين الخالق وبين بنى آدم مظهرها الوحي وما يجيء به ، وبالقيمة المطلقة للعمل الخير ، وبأن الإنسان ، مهما قيل في مسألة أنه مختار أو مجبور ، يحس في نفسه بالقدر ، فهو على ذلك مكلف .

والأديان تختلف بعد هذا في تصور هذه الأشياء وفي إصرار كل فريق على صحة رايه ؛ فهل يمكن القول بتعارض أصول الأديان الحقيقية فيما بينها أو بتعارضها =

٨ — التراجيح العربية :

إن من الأمور التي تبين ما استفاده العرب من السريان أن علماء العرب كانوا يعدّون اللغة السريانية أقدم اللغات^(١) أو يعدّونها اللغة الصحيحة (الطبيعية) . نعم ، إن السريان لم يبتكروا شيئاً من عندهم ؛ ولكن ما قاموا به من الترجمة آلت - فائدته إلى العلم عند العرب والفرس . والذين اشتغلوا بنقل كتب اليونان إلى العربية فيما بين القرنين الثامن والعاشر الميلادى يكادون جميعاً يكونون من السريان ، ونقلوا ما نقلوه إما عن التراجيح السريانية القديمة أو عن تراجم أصلحوها هم أو قاموا بها من جديد .

ويُروى عن الأمير الأموى خالد بن يزيد (المتوفى عام ٨٥ هـ - ٧٠٤ م)^(٢) وكان قد اشتغل بالكيمياء بإرشاد راهب نصراني ، أنه أمر بترجمة كتب في الكيمياء من اللسان اليوناني إلى العربي .

وكذلك جُمعت الأمثال والحكم والخطابات والوصايا ، وُجّع كل ما له علاقة بتاريخ الفلسفة بوجه عام ، وترجم منذ العهد الأول .

ولكن لم يُشرع في نقل كتب اليونان في الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربي إلا في عهد المنصور ، ونُقل بعض هذه الكتب عن اللغة الفهلوية .

= مع الفلسفة الصحيحة ؟ وهل ثم محلّ لوضع المعرفة الفلسفية التي هي أشبه بمفاهيم العقل بينها خلاف كبير ، فوق المعرفة الدينية ؟ وهل قررت الفلسفة الصحيحة يوماً ما يناقض الأصول الممبقة للأديان من حيث العقيدة والعمل ؟

(١) نجد في كتاب الفهرست لابن النديم ، عند الكلام على الفلم السرياني ، ص ١٢ ، شيئاً في هذا المعنى .

(٢) انظر ابن خلكان ج ١ ص ٢١١ وفهرست ابن النديم ص ٢٤٧ ، ٢٤٤ وهامش رقم ٢ ص ٨ مما تقدم .

وقد أخذ ابن المقفع^(١) ، وهو مجوسى الأصل فارسى ، بنصيب كبير فى هذه الحركة ، ولم يختلف عنه من جاء بعده إلا باصطلاحات انفردوا بها . ولم يخلص إلينا شئ مما ترجمه فى الفلسفة .

وضاع الكثير مما ترجم فى القرن الثامن (الثانى الهجرى) ، وأول ترجمة وصلت إلينا يرجع تاريخها إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) ، وهو عصر للأمان ومن جاء بعده^(٢) .

كان معظم مترجمى القرن التاسع من الأطباء ، وكانت كتب بقراط وجالينوس أول الكتب التى تُرجمت بعد كتب بطليموس وأقليدس^(٣) . ولنجعل كلامنا هنا قاصراً على الفلسفة بمعناها الخاص .

يُروى أن يوحنا أو يحيى بن بطريق (أول القرن التاسع - الثالث من الهجرة) أخرج ترجمة قصة طيماوس لأفلاطون ، وأنه ترجم أيضاً كتاب أرسطو فى « الآثار العلوية » وكتاب « الحيوان » وأجزاء مأخوذة من كتاب النفس ، وترجم كتابه « فى العالم » .

ويقال إن عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى (حوالى ٢٢٠ هـ أو ٨٣٥ م) ترجم كتاب سوفسطيا أو الأغاليط لأرسطو ، وترجم فوق هذا شرح جون

(١) راجع مقال كرواس عن ابن المقفع فى مجلة الدراسات الشرقية التى تصدر فى روما P.Kraus, Zu Ibn al-Muqaffa, Rivista degli Studi Orientali, vol.X IV, 1933-1934
ص ١ - ٢٠ ؛ وهنا يتعرض كرواس لتعديد شخصية ابن المقفع هذا ولسألة الأئمة التى نقلت عنها كتب اليونان الفلسفة .

(٢) فارتون فيما يتعلق بأول ترجمة ما يقول بروكلمان فى ملحق كتابه ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .
(٣) يذكر صاحب طبقات الأطباء أن المنصور صرخس عام ١٤٨ هـ ، واستعصى صرخس على أطبائه ؛ فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس بن جبريل رئيس أطباء جنديسابور ، فاستقدمه وعالجه حتى شفى ، ونقل له كثيراً من كتب اليونان . انظر ما تقدم عن أول نقل كان فى الإسلام هامس ص ٨ . ويجد الباحث تفصيل ما ترجمه للترجون ، من ذكر منهم هنا ومن لم يذكر ، عند بروكلمان ج ١ ص ٢٠١ - ٢٠٨ ، والملاحق ج ١ ص ٣٦٢ - ٣٧١ .

فيلوبون^(١) على كتاب السماع الطبيعي (Physik) لأرسطو ، وأنه ترجم ماسمي خطأ كتاب « الربوية لأرسطو » ، وهو شرح أجزاء مأخوذة من تاسوعات أفلوطين (Enneaden) .

ويقال إن قسطا بن لوقا البعلبكي^(٢) (توفي حوالي ٨٣٠٠ م أو ٩١٢ م) ترجم شرح الإسكندر الأفروديسي وشرح جون فيلوبون على السماع الطبيعي وبعض شرح الإسكندر على كتاب الكون والفساد (de generatione et corruptione) وكتاب آراء الفلاسفة (placita philosophorum) المنسوب إلى فلوطرخس وغير ذلك من الكتب .

وكان أبو زيد حسين بن إسحق (المتوفى عام ٢٦٠ هـ) وابنه إسحق بن حسين (المتوفى عام ٢٩٨ هـ) وابن أخته حبيش بن الحسن ، أوفر المترجمين إنتاجا^(٣) ؛ ونظراً لأنهم كانوا يشتغلون معاً فإن كتباً كثيرة تُنسب للواحد منهم تارة والآخر تارة أخرى . ولا بد أن كثيراً من الكتب كان يُترجم بإرشادهم بمعونة التلاميذ والمساعدين ؛ وشملت ترجمتهم كل علوم ذلك الزمان ، وكانوا يصلحون التراجم الموجودة ، ويترجمون كتباً جديدة . وكان حسين يُؤثر ترجمة كتب الطب ، وكان ابنه أميل إلى ترجمة كتب الحكمة .

وظل الثقل يوالون النقل في القرن العاشر الميلادي (الرابع الهجري) . وقد اشتهر من بينهم أبو بشر متى بن يونس القناني^(٤) (المتوفى عام ٣٢٨ هـ - ٩٤٠ م) ،

(١) يسميه العرب بمحي النحوى .

(٢) انظر ترجمته في طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ، وفي الفهرست ص ٢٩٥ .

(٣) انظر ترجمة حنين وولده وابن أخته ، مبسولة في طبقات الأطباء ج ١ ص ١٨٤ - ٢٠٢ .

(٤) ينسب إلى دير قني ، وهو نصراني التمت إليه رخصة المتعلقين في عصره ، وعليه قرأ النطق أبو النصر القاراني ، وتوفي ببغداد عام ٣٢٨ هـ - طبقات الأطباء ج ٢ ص ٣٣٥ والفهرست ص ٢٦٣ .

وأبوزكريا يحيى بن عدى المنطقي^(١) (حوالى ٣٦٤ هـ) وأبو على عيسى بن إسحق ابن زرعة (٣٧١ - ٤٤٨ هـ^(٢)). وتذكر لأبى الخير بن الحسن الخمار (وله فى ٣٣١ هـ)، وهو أحد تلاميذ يحيى بن عدى، رسالة، فى الوفاق بين رأى الفلاسفة والنصارى^(٣)، فوق ما ترجم وشرح من كتب كثيرة.

ويكاد نشاط المترجمين منذ أيام حنين بن إسحق يكون مقصوراً كله على الكتب المعزوة إلى أرسطو بحق أو بباطل وعلى مختصرات لها وتفسيرات وشروح.

٩ - فلسفة النقد :

وينبغى أن لا نعد هؤلاء النقلة من جملة الفلاسفة ذوى الشأن ؛ إذ كان يندر أن يقبل أحدكم على الترجمة من تلقاء نفسه ، بل كان فى كل الأحوال تقريباً يعمل طاعة لخليفة أو وزير ، أو رجل عظيم .

وكان الطب هو فرع العلم الذى اختصوا به ؛ وأكبر ما عُنوا به بعد الطب دراسة الحكمة : أعنى القصص الجميلة ذات المغزى الخلقى ، أو النوادر ، أو الأقوال الحكيمة . وكان يشوق هؤلاء المترجمين ما يمجبننا نحن مما يرد فى الحوار أو فى القصص أو على المسرح من عبارات أصبحت شعاراً لفلسفة قائلها ؛ وكانوا يعجبون بهذه الأقوال ، ويجمعونها ، لما تحويه من حكمة ، وربما جمعوها للجرد ما فى تركيبها من جمال البلاغة .

وظل هؤلاء الناس فى الجملة مخلصين لدينهم النصرانى ، دين آبائهم . وقد

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ٢٣٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

(٣) فهرست ص ٢٦٥ .

رُوى إلينا من خبر ابن جبريل ما يدل على ترغيبهم الفكرية ، ويدل في الوقت نفسه على تسامح الخلفاء وتقديرهم لحرية الفكر ؛ فلما أحب الخليفة للتصور أن يحوّل ابن جبريل إلى الإسلام أجاب قائلاً : « أنا على دين آباءى أموت ، وحيث يكون آباءى أحب أن أكون ، إما في الجنة أو في جهنم ^(١) » ؛ فابتسم الخليفة ، وصرفه موفور العطية .

ولم يخلص إلينا من مؤلفات هؤلاء النقلة إلا النزر اليسير .

واقسطا بن لوقا رسالة قصيرة في الفرق بين النفس (Seele) والروح (Geist = pneuma = روح) ، تُرجمت إلى اللاتينية ، وبقيت إلى أيامنا ؛ وقد ذكرها الباحثون كثيراً ، وانتفعوا بها ^(٢) ؛ والروح عنده جسم لطيف مقرّه التجويف الأيسر من القلب ، ومن هذا المكان تمتدّ جسم الإنسان كله بالحياة وتُنيله القدرة على الحركة والحس ؛ وكلما كان الروح رقيقاً لطيفاً صافياً كان صاحبه عقلاً مفكراً سافساً مدبراً عبقراً .

وعلى هذا تتفق كلّ الفلاسفة جميعاً ؛ أما النفس « فإن وصفها على حقيقتها صعب معقّص جداً » ^(٣) ؛ وقد اختلف في أسرها أجلاء الفلاسفة ، وتناقضت أقوالهم ؛ وأياً ما كان الأمر فالنفس ليست جسماً ^(٤) ، لأنها ثقيل أشدّ الكيفيات تضاداً في وقت واحد . وهي جوهر غير مركّب ، كما أنها لا تستحيل ولا تبطل

(١) طبقات الأطباء ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) هذه رسالة من أقدم الرسائل الفلسفية ، ترجعها إلى اللاتينية يوحنا الأسباني منذ القرن الثاني عشر للميلاد ، ونشرها بالعربية الأب لويس شيخو اليسوعي في مجلة الفرق سنة ١٩١١ من نسخة خطية بالمكتبة الخالدية بالدرس الشريف .

(٣) الرسالة المذكورة ص ١٠٣ .

(٤) انظر البراهين على ذلك ص ١٠٣ — ١٠٥ من الرسالة المقدمة

بمفارقة البدن ، كما يقع للروح ؛ أما الروح فهي واسطة بين النفس والبدن ، وهي علة ثانية في الحركة والحس .

وهذا الذي قررره في أمر النفس ورد كثيراً في كتب العلماء الذين جاءوا بعد ذلك . ولكن حينما أخذت فلسفة أرسطو ترحزح آراء أنلاطون إلى المرتبة الثانية ظهر بالتدريج طرفان آخران متقابلان ، ظهوراً واضحاً ، وأصبح الكلام في أمر الروح (Lebensgeist) من شأن الأطباء وحدهم ؛ أما الفلاسفة فإنهم صاروا يضعون النفس (Seele) في مقابل العقل (Vernunft=Geist=voûs) ، ونزلت مرتبة النفس ، فأصبحت في جملة الأشياء القانية ؛ بل نجدها تنزل أحياناً إلى مجال الشهوات الخسيسة الشريرة ، كما عند الغنوسطيين . أما العقل المفكر فهو أشرف من النفس ، وهو اسمى ما في الإنسان ، وهو وحده الجوهر الذي لا يمتريه الفناء .

ونحن إذ نعرض للكلام في هذه الأشياء الآن فكأنما نسبق التاريخ ، ونستطرد إلى ذكر مسائل لم تكن قد ظهرت في هذا العهد الذي نتكلم فيه ؛ فلنرجع إلى الترجمين .

١٠ - مدى معرفة العرب بالتراث اليوناني :

لم يكن في استطاعة الشرقيين قط أن يصلوا إلى أتمن ما خلفه لنا العقل اليوناني في الفن والشعر وكتابة التاريخ ، بل ربما كان عسيراً عليهم أن يفهموه ، لما كان يعوزهم من الإلمام بحياة اليونان ، ولأنهم لم يكونوا متتبعين لتذوق هذه الحياة . وكان العرب يحسبون أن تاريخ اليونان لم يبدأ إلا مع الإسكندر

الأ كبير^(١)؛ وقد وصل إليهم تاريخه محاطاً بالأساطير . ولا شك أن المنزلة التي كان يتبوّتها أرسطو عند هذا الملك العظيم في العصر القديم كانت سبباً في أن فلسفته نالت قبولاً حسناً في قصور خلفاء الإسلام . وكان العرب يعرفون ملوك اليونان حتى كليوباترة^(٢) ، وكأولاً يعرفون أباطرة الرومان ؛ أما أمثال « توكيديدس Thukydides » من المؤرخين فلم يعرفوا عنهم شيئاً ، حتى ولا أسماءهم ، ولم يأخذوا عن هوميروس أكثر من عبارته المشهورة : « يجب أن يكون الحاكم فرداً » . ولم يكن عندهم معرفة ، بالقصصيين الإغريق ، ولا بالشعراء الفنايين ، ولم تؤثر الثقافة اليونانية في العرب إلا من طريق الرياضيات والطبيعات والفلسفة ، وقد عرفوا شيئاً من أطوار الفلسفة اليونانية من مؤلفات فلوطرخس وفرفوربوس وغيرهما ، كما عرفوا ذلك من كتب أرسطو وجالينوس . ولما كان هذه المعرفة كانت مشوبة بأساطير كثيرة . وأما ما عرفه الشرقي من مذاهب الفلاسفة الذين تقدموا سقراط فقيه ما يدل على الأقوال والمراجع المنحولة التي كان يرجع إليها ، وربما استطعنا أن نرده إلى آراء نشأت في الشرق ذاته ، وحاول واضعوها أن يجعلوا لها قيمة ، فأسندوها إلى حكماء اليونان الأقدمين ؛ وعلى أي حال فلا نجد بداً من القول بأنهم رجعوا إلى أحد المصادر اليونانية .

١١ - استمرار المذهب الأفلاطوني الجبرير :

ونستطيع أن نقرر بالإجمال أن السريان والعرب تقبلوا إمساك حبل الفلسفة . عندما كان سيقع من أيدي آخر فلاسفة اليونان ، أعنى أنهم بدءوها حينما أخذ

(١) انظر مثلاً مفاتيح العلوم لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي طبعة ليدن عام ١٨٩٥ ص ١١٢ .

(٢) نفس المصدر ، وتسمى كليوباترة كلوपترا .

علماء المذهب الأفلاطوني الجديد يشرحون فلسفة أرسطو ، التي كانت كتب أفلاطون تدرس وتشرح إلى جانبها ؛ وظل الحرانيون هم وبعض الفرق الإسلامية زماناً طويلاً يدرسون الآراء الأفلاطونية أو الأفلاطونية المزوجة بمذهب فيثاغورس أحسن الدراسة ، وكان يتصل بتلك الآراء كثير من مذاهب الرواقيين أو من المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ وقد عتوا عناية متقطعة النظر بمحنة سقراط ، إذ وقع في أمانة شهيداً لطريقته التي تقوم على العقل . وكان لنظريات أفلاطون في النفس وفي الطبيعة أثرٌ عظيم فيهم . كان شعار فلسفة سقراط تلك الوصية المشهورة المكتوبة على معبد دلف ، وهي : « أعرف نفسك » . وصلت هذه العبارة إلى العرب في ثوب من المذهب الأفلاطوني الجديد ، وقد نسبوها إلى عليّ ، ختن الرسول عليه السلام ، بل إلى الرسول نفسه : من عرف نفسه فقد عرف ربه^(١) . وكان هذا نصاً استند إليه كثير من أهل النظر الصوفي على اختلاف مذاهبهم .

وأخذت مؤلفات أرسطو تنال الحظوة شيئاً فشيئاً في دوائر الأطباء وفي قصور الخلفاء ؛ وأول ما نال هذه الحظوة بالطبع هي كتب المنطق وبعض ما في كتب الطبيعة . وكان العرب يعتقدون أن أرسطو لم يبتدع سوى المنطق ؛ أما العلوم الأخرى فكانوا يعتقدون أن مذهبه فيها متفق تمام الاتفاق مع مذهب فيثاغورس وأنباذوقليس وأنكسافوراس وسقراط وأفلاطون ، ولذلك كان المترجمون من النصارى والحرانيين ، ومن هذا حذوم يأخذون آراءهم في النفس والأخلاق والسياسة وما بعد الطبيعة من مذاهب الحكماء الذين سبقوا أرسطو .

وكان من الطبيعي أن الآراء التي كانت معروفة عند العرب باسم أنباذوقليس

(١) ذكر التزالي هذا الحديث في المفضون به على غير أهله (ط . القاهرة ١٣٠٩ هـ)

س ٩) مستدلاً به على رأي ٤ . ولم أعتد إلى هذا الحديث المزعوم في كتب السنة .

وفيثاغورس وغيرهما لم تكن لهم في الحقيقة ؛ فقد كان العرب ينسبون فلسفتهم إلى هرمس ، أو إلى غيره من حكماء الشرق ؛ وزعم العرب أن أنباذوقليس كان من تلاميذ الملك داود ، ثم من تلاميذ لقمان الحكيم بعد ذلك ؛ وزعموا أن فيثاغورس تخرج في مدرسة سليمان ... وهكذا^(١) ؛ والكتب التي يذكرها مؤلفو العرب على أنها لسقراط هي ، إن كانت صحيحة ، محاورات أفلاطونية تظهر فيها شخصية سقراط .

وإذا صرفنا النظر عن الكتب الموضوعة المنسوبة لأفلاطون وجدنا أن العرب يذكرون كتبه على تفاوت فيما بينهم في الإحاطة بها ، وهي : دفاع سقراط (ويسمى احتجاج سقراط على أهل أثينة) ، كريتون السوفسطائي ، فيدروس ، الجمهورية ، فيدون ، طيمارس ، وكتاب النوايس . ولكن ينبغي ألا نستنبط من هذا أن العرب كانت لديهم ترجمات كاملة لهذه الكتب كلها .

على أن من المؤكد أن أرسطو لم يستبد وحده بالسيطرة على عقول العرب من أول الأمر^(٢) ؛ فأفلاطون ، على ما عرف العرب ، كان يقول بحدوث العالم وبقاء النفس وكونها جوهرًا روحياً : وهذه آراء لا تتعارض مع عقيدة المسلمين . أما أرسطو فكان يقول بقدّم العالم ، وكان مذهبه في أمر النفس وفي الأخلاق أقل روحانية من مذهب أفلاطون ؛ فكان العرب يرون فيه خطراً على دينهم ، حتى لقد ألّف متكلمو الإسلام ، في القرن التاسع والعاشر من ميلاد المسيح

(١) انظر كتاب الملل والنحل للمصنفين من ٢٦٠ ، ٢٦٥ .

(٢) يؤيد هذا الكلام أن كل مفكرى المعتزلة الأولين وكذلك الكندي كانوا جميعاً يقولون بحدوث العالم وأولية الزمان والحركة (انظر مثلاً رسالة الكندي في وحدانية الله وتناهي جرم العالم) . ويمكن مساعد في طبقات الأمم عن الكندي أنه ألّف كتاباً في التوحيد ذهب فيه إلى مذهب أفلاطون من القول بحدوث العالم في غير زمان . وليراجع القارئ تفصيل بيان موقف الكندي من كل من أرسطو وأفلاطون في تصديرتنا الجزء الأول من رسالته من ٥٨ فما بعدها إلى من ٧٥ و من ٩٣ إلى من ١٠٥ طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

(الثالث والرابع من الهجرة) ، على اختلاف مذاهبهم كتباً كثيرة في الرد عليه ، لكن الأحوال تبدلت بعد ذلك ، وسرعان ما ظهر فلاسفة نبذوا نظرية أفلاطون القائلة بأن في العالم نفساً كلية واحدة ، وبأن نفوس أفراد الإنسان ليست إلا أجزاء متناهية من تلك النفس الكلية ؛ وأخذ هؤلاء الفلاسفة يلتمسون ما يعزز رجاءهم في الخلود في فلسفة أرسطو ، لأنه جعل للنفوس الجزئية شأنًا كبيراً .

١٢ - كتاب التفاحة :

أما مباح معرفة العرب لأرسطو في أول عهدهم بالفلسفة ، فهو يتجلى أوضح ما يكون في أنهم نحلوه كتباً ليست له ؛ فقد وصلت إليهم كتبه الصحيحة بشروح فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكانوا لا يترددون في نسبة كتاب « في العالم » إليه . ولم يقف الأمر عند ذلك ، بل هم نسبوا إليه كتباً كثيرة ، كتبها الإغريق بعده ، وفيها قول صريح بمذهب أفلاطون مشوباً بمذهب فيثاغورس ، أو فيها المذهب الأفلاطوني الجديد ، أو فيها مذاهب جديدة مائقة من مختلف المذاهب .

ولنأخذ « كتاب التفاحة^(١) » أول شاهد على ذلك . ويلعب أرسطو في هذا الكتاب نفس الدور الذي يلعبه سقراط في قصة فيدون التي ألّفها أفلاطون :

(١) تسمى هذه المحاورة « كتاب التفاحة » ، لأن أرسطو في أثنائها يمسك بيده تفاحة يصمم يرميها ما بقي من نفسه ؛ وفي ختام المحاورة ترغى قبضة يده ، فتسقط التفاحة على الأرض . (المؤلف) .

وقد رأيت مختصراً لهذا الكتاب مخطوطاً ضمن مجموعة بالمكتبة التيبورية بدار الكتب المصرية وعنوانه : « مختصر كتاب التفاحة لسقراط » ، والفيلسوف الذي يتكلم هو سقراط . وعلى القارئ الرجوع إلى هذا المخطوط لفهم ما يقال من كتاب التفاحة هذا ، وإلى تاريخ المذاهب الفلسفية لسنتلانا ، وهو مصور بمكتبة الجامعة المصرية ، ص ٤٣١ - ٤٤٤ يرى أصل هذا الكتاب .

يدنو من فيلسوفنا الأجل فيأتى بعضُ تلاميذه لعيادته ، ويجددونه مبتهج النفس ، فيدعهم هذا إلى سؤال معلوم المشرف على الرحيل أن يعلمهم شيئاً فى حقيقة ماهية النفس وخلودها ، فيقول لهم شيئاً قريباً من هذا : حقيقة النفس فى المعرفة ، فى أسمى صورها ، وهى الفلسفة ؛ وكال معرفة الحقيقة هو السعادة التى تنتظر النفس المارفة بمد الموت ؛ وثواب العلم علمٌ أكل منه ، وكذلك عقابُ الجهالة جهالةٌ أشد . والحق أنه ليس فى هذه الحياة ولا فى الحياة الآخرة ، ولا فى السماء ولا فى الأرض ، إلا الفلسفة والجهالة ، وما تأتى به كلٌ منهما من جزاء . والفضيلة لا تختلف فى حقيقة أمرها عن الفلسفة ، كما لا تختلف الرذيلة عن الجهالة . ونسبة الفضيلة إلى الفلسفة أو الرذيلة إلى الجهالة كنسبة الماء للثلج ، فهما شئ واحد وإن باينت صورة كل منهما صورة الآخر .

والنفس لا تجد لذتها الحقيقية إلا فى الفلسفة التى هى الأمر الإلهى فى النفس ، وليست تجد النفس سرورها فى المطام ولا فى المشارب ولا فى اللذات الحسية ، وما اللذة الحسية إلا جذوة تلهب قليلاً ، ثم تخذ ، والنفس المارقة التى تصبو إلى الخلاص من عالم الحواس المظلم ، هى نور محض ينبعث إلى مدى بعيد . ومن أجل هذا كان الفيلسوف لا يهرب الموت ، بل هو يلقاه مستبشراً متى ناداه الإله . وإن اللذة التى تهينها له معارفه القليلة فى هذه الحياة هى الدليل على ما سيقع له عند الموت من سعادة : حين ينكشف له العالم الأكبر الذى يحمله ، بل إنه ليعرف منذ الآن شيئاً من هذا الجهول ، لأن معرفة الشاهد الذى يرى ، وهى المعرفة التى نفتخر بها ، لا تكون إلا بمعرفة الغائب الذى لا يرى . ومن عرف نفسه فى هذه الحياة كملت له هذه المعرفة أن يدرك كل شئ يعلم خالده ، أى أن يكون هو نفسه خالداً .

١٣ - أوتولوجيا أرسطاطاليس أو كتاب الربوبية :

ونستطيع أن نستدل أيضاً على مبالغ معرفة العرب بفلسفة أرسطو من الكتاب الذى وُسم خطأ « كتاب الربوبية لأرسطو »^(١) . وفى هذا الكتاب نجد أعلاميون الإلهى مصوراً فى صورة مثل أعلى للإنسان ، يعلم الأشياء كلها بالتفكير الحدسى^(٢) ، فلا يحتاج لمنطق أرسطو^(٣) . ولعمري إن الحقيقة العليا ، وهى الوجود المطلق ، لا تُدرك بالتفكير بل بالمشاهدة فى حال النقية عن عالم الخموس . يقول أرسطو ، فيما ظن العرب ، والقول فى الحقيقة لأفلوطين : « إني ربما خلّوتُ بنفسي ، وخلّلتُ بدني جانباً ، وصيرتُ كائن جوهراً مجرد بلا بدن ، فأكون داخلاً فى ذاتي : راجعاً إليها ، خارجاً من سائر الأشياء ، فأكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً ، فأرى فى ذاتي من الحسن والبهاء والضياء ما أبقى له متعجباً بهتاً ؛ فأعلم أنى جزء من أجزاء العالم الشريف القاضل الإلهى ، ذو حياة فعالة ؛ فلما أيقنت بذلك ترقّيتُ بذاتي من ذلك العالم إلى العالم الإلهى ، فصرت كائن موضوع فيه متعلق به ، فأكون فوق العالم العقلى كله ، فأرى كائى واقف فى ذلك الموقف الشريف الإلهى ، فأرى هناك من النور والبهاء ما لا تقدر الألسن على صفته ولا تعيه الأسماع »^(٤) .

والنفس هى محور البحث فى كتاب الربوبية . وكل معرفة إنسانية صحيحة فهى معرفة النفس ، أعنى معرفة الإنسان نفسه ، بأن يعرف أولاً ماهية النفس ،

(١) نشر هذا الكتاب لأول مرة العلامة فريدريخ ديتريخى برلين عام ١٨٨٢ .

(٢) أقصد البيان العقلى المباشر ، كأنه معاينة حسية .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٣ - ١٦٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨ .

ثم يعرف آثارها معرفة دون ذلك . والحكمة العليا هي في هذه المعرفة التي لا يبلغها إلا قليل جداً ، وهي لا تُدرك إدراكاً تاماً من طريق المفاهيم الفكرية ، ولذلك يبرزها الفيلسوف لنا ، معشر الناس ، كأنه فنان ماهر ومشرع حكيم ، في صور لا تزال متجددة البهاء ، كأنها عبادة لله . وفي هذا يبدو الفيلسوف ، فيما يعالجه من إبراز الفلسفة ، شخصاً متعالياً عن الحاجات وأغراض النفوس ، وساحراً يجلب الألباب ؛ وعلمه برفه على العامة ، لأنهم يظنون دائماً في قيود الأشياء وفي أغلال التصورات والتخيلات والشهوات .

والنفس تقع في وسط مراتب الوجود ؛ من فوقها الله والعقل ، ومن تحتهما الطبيعة والمادة^(١) ؛ وهي تفيض من الله على العقل ، وتوسط العقل تفيض على المادة ، فتحل في الجسم ، ثم تعرج إلى مكانها ؛ وهذه هي الأطوار الثلاثة التي تتقلب فيها حياة النفس ، وتتقلب فيها حياة العالم . والمادة والطبيعة والإحساس والتخيل تكاد هنا تفقد كل ما لها من شأن ؛ فكل الأشياء تستمد وجودها من العقل (νοῦς) ، والعقل ملاك كل شيء ، وكل الأشياء فيه معاً^(٢) . أما النفس فهي عقل أيضاً ؛ ولكن مادامت في الجسم فهي عقل بالقوة ، هي عقل تصور بصورة الشوق^(٣) إلى العالم الأعلى ، إلى عالم الكواكب ، عالم الخير والسعادة الذي يحيا حياة عقلية نورانية ، متسامياً عن التخيلات والشهوات .

ذلك أرسطوطاليس كما عرفه الشرقيون ، وكما عرفه المشاءون الأولون في الإسلام^(٤) .

(١) نفس المصدر ص ٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٦ ، ٩٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٥ .

(٤) وكان المتأخرون يعتبرون أن من كتب أرسطو الصحيحة مختصر كتابه (στοιχειώσις θεολογική) ومعناه الأسطفسات الإلهية (لبرقلس) .

١٤ - فهم العرب لأرسطو :

وما يكون لنا أن نتعجب من أن الشرقيين لم يستطيعوا أن يفهموا فلسفة أرسطو فهماً خالصاً من الخطأ ، ذلك أنه لم يكن لديهم ما لدينا من وسائل النقد لتمييز كتب أرسطو الصحيحة من الكتب المنحولة ؛ وربما كان تمثل الثقافة اليونانية غير ميسور لهم ، كما كان ميسوراً لعلماء المسيحيين في القرون الوسطى ، فإن صلة هؤلاء العلماء بالثقافات القديمة لم تنقطع انقطاعاً تاماً وظل الشرقيون يعتمدون في معرفة فلسفة أرسطو على تأليف وترويح لعلماء المذهب الأفلاطوني الجديد ، وكان ينقصهم بعض أجزاء المذهب الأرسطاطاليسى مثل كتاب السياسة ، فكان يذهبون أن يستعوضوا عنه بكتابي أفلاطون : الجمهورية أو النومايس ، ولم يفتن لفرق بين الاثنين إلا قليل منهم .

وثم عامل آخر جدير بالذكر ؛ وهو أن المسلمين وجدوا كتب المذهب الأفلاطوني الجديد تشرح مذاهب فلاسفة اليونان وتوافق بينها ، فالتزموا الجرى على هذا المنهج ؛ وكان الفريق الأول من الآخذين بمذهب أرسطو مضطرين إلى الوقوف موقف الرد على خصومهم والدفاع عن أنفسهم ، فلم يكن لهم بدٌّ - على وفاقٍ كانوا مع الجماعة الإسلامية أم على خلاف - من فلسفة مُلتئمة الأجزاء ، يجد فيها الإنسان الحق الذى لا حقَّ غيره . وقد أظهر علماء المسلمين فيما بعد من التقدير لكتب العلوم اليونانية مثل ما أظهره محمد [عليه الصلاة والسلام] من تقدير لكتب اليهود والنصارى المقدسة^(١) ؛ غير أن هؤلاء العلماء كانوا أعرفَ

(١) هذه المقارنة أساسها وجهة نظر غير المسلمين في النبي عليه السلام .

بالكتب التي رجعوا إليها ، ولكنهم كانوا أقل حظاً من الابتكار ؛ فقد كانوا يرون أن لقدماء الفلاسفة سلطاناً في العلم يجب الخضوع له .

وكان المفكرون الأولون في الإسلام مؤمنين بسدو العلم اليرماني ، حتى لم يكن يحاط نفوسهم ريباً في أنه قد بلغ أعلى درجات اليقين ؛ ولم يكن من اليسر على الشرقيين أن يبحثوا بحثاً مستقلاً في أمور لم يطرأها أحد قبلهم ، لأن الشرقي يرى أن من لا شيخ له فشيخه الشيطان^(١) .

ولم يكن لهم بدٌّ من محاولة التوفيق بين أفلاطون وأرسطو ، وعلى الخصوص لم يكن لهم بدٌّ من أن يجاوزوا صامتتين تلك النظريات التي تناقض العقائد الإسلامية ، أو أن يُبرزوها في صورة لا تناقض هذه العقائد مناقضة صريحة ؛ وإنما حاولوا هذا التوفيق جرياً على ما سبقهم إليه فلاسفة المذهب الأفلاطوني الجديد^(٢) .

ولقد حاولوا أن يرضوا خصوم أرسطو وخصوم الفلاسفة في الجملة ، فوجهوا هداية كبرى للحكم التي شأنها أن تقوّي الإيمان ، والتي استطاعوا اقتباسها من

(١) هذه النتيجة التي ينتهي إليها المؤلف ناشئة عن نظرة سطحية لفلسفة الإسلام وعن النظر إلى اللاحق اليونانية خصوصاً من حيث المادة والاصطلاحات . لكن الحقيقة هي أن للماني التي قصدها فلاسفة الإسلام لم تكن حائماً هي العاني اليونانية ، وقد أثار كل من متكلمي الإسلام وفلاسفته مشكلات ووصلوا إلى حلول وكونوا مفهومات لم يعرفها اليونان . وقد فصل العرب في بحث المائل تفصيلاً يضمن لهم الاستقلال — راجع في تأييد هذه الفكرة بمخبرين ليوليس أوبرمان J. Obermann عن مشكلة الملية عند العرب ، ظهر في المجلة القيناوية لمعرفة الفرق WZKM ، المجلد ٢٩ (١٩١٥) من ص ٣٢٥ إلى ص ٣٥٠ والمجلد ٣٠ (١٩١٦ — ١٩١٧) من ص ٣٧ إلى ص ٩٠ وكذلك مقدمة كتابه عن الغزالي بعنوان : Der philosophische und religiöse Subjektivismus Ghazalis ، فيينا وليبتزج . ١٩٢١ .

(٢) هذا لا ينطبق مثلاً على مذهب المعتزلة القليبيين الذين اصطدمت آراؤهم بالدين اصطداماً واضحاً .

كتب أرسطو الصحيحة أو المصحوة ، وإنما فعلوا ذلك ليمهدوا السبيل لقبول آرائه العلمية . أما الخاصة فإنهم كانوا يجعلون فلسفة أرسطو ، كما جعلوا غيرها من مقالات الفرق والمذاهب ، حقيقةً علياً يُمهد لها بعقائد العامة الموروثة بالتقليد وبمذاهب المتكلمين التي يتفاوت حفظها من الأدلة الداعمة^(١) .

١٥ - الفلسفة في الوجود :

وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخائية (Eklektizismus) ، عيادها الاقتباس مما تُرجم من كتب الإغريق ؛ ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فصلاً وتشرُّباً لمعارف السابقين ، لا ابتكاراً ؛ ولم تتميز تميزاً يُذكر عن الفلسفة التي سبقتها ، لا بافتتاح مشكلات جديدة ، ولا هي استقلت بمجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة ؛ فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها^(٢) .

ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية ، من الوجهة التاريخية ، أكبر كثيراً من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة وبين الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى ، وإنْ تَنَبَّحَ دخول أفكار اليونان وامتزاجها في مديّة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جذيراً أن يشوق الباحثين على نحو خاص به ، ولا سيما إذا تناسبتنا للفلسفة اليونانية ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية بها . ولهذا البحث شأن عظيم ، إذا كان يتيح لنا فرصة لمقارنة المديّة الإسلامية بغيرها من المديّات . والفلسفة ظاهرة فريدة مستقلة نشأت في بلاد اليونان ، حتى لقد

(١) ربما يقصد المؤلف ابن رشد خاصة .

(٢) هذا حكم لا أساس له — راجع هامش رقم ١ من الصفحة السابقة .

يَعُدُّها الإنسان غير خاضعة للظروف العامة التي تنشأ فيها المذنيات ، وبحيث لا يمكن تحليل ظهورها بأسباب خارجة عنها .

ولتاريخ الفلسفة في الإسلام شأنٌ أيضاً ، لأنه يُرى أولاً محاولة للتغذّي بثمرات الفكر اليوناني تغذّيًا أبعد مدى وأوسع حرّية مما كان عليه الأسر في نشأة علوم العقائد عند النصارى الأولين . وإذا أحطنا علماً بالظروف التي أتاحت تلك المحاولة استطعنا أن نصل بطريق القياس إلى نتائج متعلقة بدخول العلوم اليونانية من طريق العرب إلى النصارى في القرون الوسطى ؛ ولكن يجب أن نكون في هذا القياس على حذر ، ويجب ألا نُفَرِّطَ في أسره الآن على الأقل ؛ ثم إن معرفتنا بتلك الظروف ربما أفادتنا بعض العلم بالعوامل التي بتأثيرها تنشأ الفلسفة في الجملة .

ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة ؛ ولكن كان في الإسلام رجالٌ كثيرون لم يستطيعوا أن يردّوا أنفسهم عن التفلسف ؛ وهم ، وإن اتشعروا برداء اليونان ، فإن رداء اليونان لا يخفى ملاحظهم الخاصة ، ومن اليسير علينا أن نستبين بشأنهم إذا أطللنا عليهم من ذروة إحدى المدارس الفلسفية الحديثة المزهوّة بفلسفتها ؛ ولكن يحسن بنا أن نعرّفهم في بيئتهم التاريخية ، ولتندع الآن ردّ كل فكرة من أفكارهم إلى أصلها الذي انحدرت منه ، تاركين هذا لمبحث قائم بذاته ؛ وأما غرضنا فيما يلي فلا يعدو الإشارة إلى الهيكل القوي شاده المسلمون من المواد التي وجدوها مهَيَّاةً لهم ^(١) .

(١) إن حكم المؤلف على الفلسفة الإسلامية حكم جائر ، فلفكرى الإسلام فلسفته الخاصة ، ورغم أنه لا توجد في تاريخ الفكر فلسفة مستقلة حق ولا يونانية ، فإن لكل فلسفة طابعها ومشكلاتها ومساهماتها في التراث الفكري الإنساني .

٢ - الفلسفة والعلوم العربية

١ - علوم اللغة

١ - أنواع العلوم :

كان علماء المسلمين في القرن العاشر لليلادى (الرابع الهجرى) ، يقسمون العلوم إلى : علوم عربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية^(١) ؛ وكان من الأولى عندهم علومُ اللسان ، والفقه ، والكلام ، والتاريخ ، وعلوم الأدب ، ومن الثانية العلومُ الفلسفية ، والطبيعية ، والعلمية .

وهذا التقسيم صحيح في الجملة ؛ فإن العلوم الأخيرة ، إلى جانب عظم الأثر الأجنبي فيها لم تَشعْ بين العرب شيوعاً تاماً . على أن العلوم المسماة علوم العرب ليست من مبتكرات العرب الخالصة ؛ فقد نشأت أو هي تكامل نموها في نواح من الإمبراطورية الإسلامية اختلط العرب فيها بغيرهم ؛ فست الحاجة إلى التفكير في المسائل التي تتصل بالإنسان أكبر اتصال ، من الشر والجنة ، والفقه والدين ؛ وذلك بمقدار ما ظهر من فروق بين العرب وغيرهم ، ولأنهم أرادوا بالبحث في هذه العلوم أن يتداركوا ما في معارفهم من نقص ؛ ويسهل أن تتعرف تأثير الأجانب ، ولا سيما الفرس ، في كيفية نشوء هذه العلوم .

وكان للفلسفة اليونانية من هذا التأثير حفظٌ لم يزل شأنه في ازدياد .

(١) لعل المؤلف يقصد أبا عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي ، حيث يقول في مقدمة كتابه مفاتيح العلوم : « وجملة مقالاتي : إحداهما علوم الفرائع وما يقرن بها من العلوم العربية ، والثانية علوم المعجم من اليونانيين وغيرهم من الأمم » . طبعة ليدن ١٨٩٥ ، ص ٥ .

٢ — اللغة العربية ، القرآن :

وكان للعرب شغف خاص بلغتهم ؛ وكانت هذه اللغة بما حوت من كثرة في المفردات ووفرة في صور التعبير ، وبما في طبيعتها من قبول للاشتقاق خليفة أن تنبؤاً مكانها بين لغات العالم ؛ ولوقارناها باللغة اللاتينية ، في ثقلها وقلة مرونتها ، أو باللغة الفارسية في فرط إسهابها ، لوجدناها تمتاز عليهما بما فيها من صور لفظية قصيرة تدل على المعاني المجردة ؛ وهذه خاصة عظيمة النفع في ممارسة العلوم ، فنحن نستطيع أن نميز بهذه اللغة العربية عن أدق الفروق بين المعاني ؛ غير أن كثرة المترادفات فيها تنحرف بالإنسان عن القاعدة التي وضعها أرسطو والتي تقضي بأن استعمال الألفاظ المترادفة غير جائز في العلوم المضبوطة التي تُحدّد فيها المعاني تحديداً دقيقاً .

وإن لغة فيها من جمال البيان وقوة الدلالة ، ومن الصعوبة أيضاً ، ما في اللغة العربية ، كان من الختم أن تهبط الدواعي إلى أبحاث كثيرة ، عندما صارت لغة العلم عند السريان والفرس .

وأكبر ما جعل التعمق في دراسة اللغة أمراً ضرورياً هو اشتغال المسلمين بدارسة القرآن وقراءته وتفسيره ؛ وكذلك حسب الذين لم يدخلوا في الإسلام أنهم يستطيعون إثبات أخطاء لقوية في الكتاب الكريم ، فأقبل المسلمون على دراسة اللغة لهذا الغرض ، وجمعت شواهد من أشعار العرب القديمة ، ومن الكلام الجليّ الجاري على السنة الأعراب تأييداً للغة القرآن ، وأضيفت لهذه الشواهد ملاحظات عامة تتعلق بصحة العبارة بوجه عام .

وفي الجملة كان المقياس عندهم هو كلام العرب الجليّ الجاري في مخاطبتهم ،

غير أن المسلمين لما حاولوا الدفاع عن صحة أسلوب القرآن لم يتخلّ صنعهم من تكلف أحياناً^(١) ؛ على أن الشذج من المسلمين كانوا ينظرون إلى هذه المحاولة نظرة ارتباب ، حتى أن المسعودي ليقتصر علينا أن بعض نحاة البصرة كانوا يتكلمون في تصريف فعل من الأفعال الواردة في القرآن ، وهم في نزعة ، وكان بالقرب منهم جماعة من الأكرّة يجمعون النثر ، فلما سمعوا عدواً عليهم فصفهم صفواً شديداً^(٢) .

٣ - نحاة البصرة والكوفة :

والعرب ينسبون إلى علي بن أبي طالب وضع علم النحو وأشياء كثيرة غيره ، حتى لينسبون إليه تقسيم أرسطو الكلمة إلى ثلاثة أقسام .

والحقيقة أن الناس بدءوا يدرسون النحو في البصرة والكوفة ؛ ويُنحيط

(١) لا أنهم من هذا الكلام ؛ نحن إذا علمنا أن القرآن نزل بلغة العرب ، فلا جرم أن يكون فيه ما فيها من ضروب التعبير ؛ وإذا كانت قد مُجِمت الشواهد من لغة العرب كأدلة على صحة أسلوب القرآن ، وهو طبعي ، فهل في هذا تكلف ؟ خصوصاً وأنه مقرر لأمر تدور لغة العرب ذاتها في شخص نص ثابت فيها .

(٢) كان أبو خليفة الفضل بن الحباب الجعفي ، المتوفى عام ٣٠٥ هـ . وأحد قضاة البصرة وأصحاب النوادر ، هو و بعض أصحابه جالسين تحت النخل ، على ضفة نهر من أنهار البصرة ، فسأله بعضهم عن حكم الواو في قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة » ، ثم سأله : كيف يقال للواحد وللأثنين والجماعة من الرجال والنساء ، ثم سأله أن يقول ذلك بالجملة ، فقال : ق قياقوا ق قياقين ؛ فلما سمع الأكرّة ذلك استعظموه وقالوا : « يا زنادقة ! أنتم تهرءون القرآن بمحرف الدجاج ؛ وعدوا عليهم فصفوهم ، فانتخلص أبو خليفة والقوم الذين كانوا معه من أيديهم إلا بعد كد طويل » . مروج الذهب ج ٨ ص ١٣٩ — ١٣٤ طبعة باريس .

الغموض بأول نشوء دراسته ؛ فلو نظرنا إلى كتاب سيبويه^(١) لوجدناه عملاً واضحاً ومجهوداً عظيماً ، حتى أن المتأخرين قالوا إنه لا بد أن يكون ثمرة جهود متضافرة لكثير من العلماء ، مثله مثل قانون ابن سينا في الطب .

ومعرفتنا بوجوه الاختلاف بين أهل الكوفة وأهل البصرة ليست كافية ؛ فيقال إن نحاة البصرة قد جعلوا القياس شأناً كبيراً في الأحكام المتعلقة بأمور اللغة ، كما فعل البغداديون فيها بعد ، على حين أن نحاة الكوفة ترخصوا في أمور كثيرة تشد عن القياس ؛ ولهذا سُميَ نحاة البصرة « أهل المنطق » ، تمييزاً لهم عن نحاة الكوفة ؛ وكانت مصطلحاتهم النحوية مباينة بعض المباينة لنظائرها عند الكوفيين .

وكان العرب الذين بقوا على سلتيتهم العربية ، غير متأثرين بالثقافات الجديدة ، يرون أن المنطق أفسد عقول الكثيرين ، حتى لمصرفوا في التدقيق في أمر اللغة ؛ ولكن الآخرين قامت قواعدهم في أمر اللغة على الأهواء .

وسبق أهل البصرة إلى الانتفاع بالمنطق لم يكن محض اتفاق ، لأن تأثير المذاهب الفلسفية ظهر في البصرة قبل ظهوره في غيرها ؛ وكان بين نحاة البصرة كثير من الشيعة والمعتزلة الذين أفسحوا السبيل للحكمة الأجنبية لكي تؤثر في مذاهبهم الكلامية .

٤ — علم النحو المتأثر بالمنطق ، المروصه :

وقد أثر منطق أرسطو في علوم اللسان التي لم يكن شأنها جمع الشواهد

(١) هو أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر مولى بى الحارث بن كعب ؛ وفي تاريخ وفاته خلاف ، فيقول البعض إن توفي عام ١٦١ - البعض إنه توفي عام ١٨٠ هـ أو ١٩٤ هـ .

والتراجمات ونحوها ، لأن هذه تنقيد بالموضوعات التي تعالجها . على أن السريان والقرس كانوا قبل العصر الإسلامي قد درسوا كتاب العبارة (*psol équivelac*) لأرسطو مع إضافات ترجع إلى الرواقين وإلى أهل المذهب الأفلاطوني الجديد . وابن المقفع الذي كان في أول الأمر صديقاً لخليل بن أحمد^(١) ، يستر العرب الاطلاع على كل ما كان في اللغة الفهلوية من أبحاث لغوية ومنطقية ؛ وعلى هذا المثال حُصرت الجمل في أنواع خمسة حيناً وثمانية أو تسعة حيناً آخر ، كما حُصرت أقسام الكلمة الثلاثة : الاسم ، والفعل ، والحرف .

ثم أنى بعض العلماء كالجاحظ ، فأدخل أشكال القياس المنطقية في أماليب البلاغة^(٢) .

وقام جدال كبير من بعدُ حول مسألة البلاغة أم هي في اللفظ أم في المعنى ؛ ثم دار البحث في اللغة أم هي توقيفية فطرية أو من وضع الإنسان ؛ وبالتدريج رجحت كفة الرأي الفلسفي القائل بأنها اصطلاح ، من وضع الإنسان . ورى إلى جانب أثر المنطق أثر العلوم الرياضية أو التعليمية ، وكما جُمع الفكر الذي يجرى في محاورات الناس ، وكما جُمعت آيات القرآن ، كذلك جُمعت قصائد الشعراء ، بل صُنفت أيضاً بحسب مبدأ معين ، كالوزن الشعري مثلاً .

(١) انظر ما يلي .

(٢) كلمة Rhetorik يراد بها الخطابة أو البلاغة بالمعنى الاصطلاحي ؛ ونجد الجاحظ أثر في الناحيتين : أما في الخطابة فإخارته إلى القياس المنطقي البيان والتبيين ؛ وأما البلاغة فما يذكره البلاغيون من أنه هو الذي أدخل الفن البديعي للأدب عندهم بالقول الموجب .

وبعد النحو نشأ العروض ؛ ويُقال إن الخليل بن أحمد^(١) ، أستاذ سيديويه ، هو أول من استعمل القياس في علم اللغة ، وبروى أنه مُستنبطُ علم العروض ، وعلى حين أن اللغة التي يُكتب بها الشعر كانت تُعتبر العنصر القوي الاصطلاحي في الشعر ، كان هناك من يرى أن وَزْنَ العروض أمر طبيعي يشترك فيه البشر جميعاً ؛ لذلك نجد ثابت بن قُرة^(٢) ، في تصنيفه للمعروف بـ «الوزن العروضي» أمراً جوهرياً ، وأن علم العروض علمٌ طبيعي ؛ وهو لذلك يعدّه من أقسام الفلسفة .

٥ — علوم اللغة والفلسفة :

وبرغم هذا كله احتفظ علم النحو العربي بخصائص له ، ليس هذا مجال الإفاضة فيها ؛ وهو ، على أي حال ، أثر رائع من آثار العقل العربي بما له من دقة في الملاحظة ، ومن نشاط في جمع ما تفرّق ؛ ويحق للعرب أن يفخروا به . قال أحد علماء القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، في انتصاره للعرب وتفضيل علوم العربية على الفلسفة : «ومن أدرك ما في الشعر العربي وأوزانه من دقة وغوص ، عرف أن ذلك أعظم شأنًا من الأعداد والخطوط والنقط التي يعتمد عليها قوم يتوهمون أنهم قادرون على إدراك حقائق الأشياء ؛ ولا أرى كبير نفع

(١) ولد عام مائة من الهجرة وتوفي بين ١٦٠ ، ١٧٥ هـ (ابن خلكان ج ١

ص ٢١٦) .

(٢) هو أبو الحسن ثابت بن قرة الحكيم الحرّاني ؛ ولد عام ٢٢١ هـ وتوفي عام ٢٨٨ هـ — ابن خلكان ج ١ ص ١٢٤ — ١٢٥ ، وطبقات الأطباء ج ٢ ص ٢١٥ — ٢٢٠ ، والفهرست ص ٢٧٧ ؛ وله كتاب في تصنيف العلوم نفرت ترجمته اللاتينية في أواخر القرن التاسع عشر بألمانيا .

لهذه الأشياء التي إن كان لها بعضُ الفائدة ، فهي مُضِرَّةٌ بالمقيدة ، وتؤدي إلى مفسدَ نعوذ بالله منها^(١) .

فلم يكن العرب يحبون أن تعكّر عليهم الآراء الفلسفية العامة صفاء الالفة التي يجدونها في دقائق لغتهم ؛ ولم تفرّ أساتذة اللغة المتشدّدون من صيغ لغوية أتى بها مترجمو الكتب الأجنبية ١١

وقد ذاع فن الخط الجليل أكثر مما ذاع البحث في اللغة بحثاً علمياً ، وبلغ من الرق صورة فيها دقّة وسموّ ؛ وهذا الخط أدنى إلى الزخرفة منه إلى الابتكار ، شأن الفن العربي في جلته ؛ وتبجلى لنا في خصائص الخط العربي دقّة العقل الذي وصمه ، ولكن تظهر فيه في نفس الوقت قلةُ الهمة والتوثب ؛ وقد نرى هذا في أطوار الثقافة العربية كلها .

٢- مذهب الفقهاء^(٢)

١ — السنة ، الحديث ، الرأي :

إن المقياس الذي يردّ إليه المسلم أفعاله ويبني عليه أحكامه ، إذا لم يحكمه سلطانُ العرف ، هو كلامُ الله المنزل في القرآن ، ثم التأسّي بنبّيه (عليه السلام) .

(١) لم أستطع الاحتفاء إلى صاحب هذا النص ، وإذا كان مأخوذاً من كلام أبي سعيد السيرافي المتوفى عام ٣٦٨ هـ في مناظرة له مع مقي بن يونس فالكلام تلخيص لفكرة أبي سعيد من الفلسفة .

(٢) راجع فيما يتعلق بهذا الباب كله ، خصوصاً فيما يتعلق بأسس الفقه وتاريخها وتطور بعضها وبالفيضة الفلسفية لهذه الناحية كتاب « تعهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للأستاذ لأ كبير المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٤ ص ١٢٤ — ٢٤٥ .

وبعد أن توفي النبي جرى العمل بسنّته في الأمور التي لم ينزل فيها نصّ كتاب ، أغنى أن الناس ساروا في أفوالهم وأفعالهم على سنّة النبي ، كما وصلت إليهم عن أصحابه .

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلاداً ذات مدنٍ قديمة نشأت مطالب جديدة من كل وجه ، لم يكن للإسلام بها عهد ؛ ذلك أنه بدلاً من شؤون الحياة العربية البسيطة وُجدت هناك عادات وأنظمة لم يحكم فيها الكتاب المنزل ، ولم يرد في السنّة بالنص ولا بالتأويل ما يبيّن الطريق إلى معالجتها .

ثم أخذ عدد الوقائع الجزئية يزداد كل يوم ؛ وهي وقائع لم ترد فيها نصوص ، ولم يكن للمسلمين بدٌّ من الحكم فيها ، إما بما يتفق مع العرف الموروث أو بما يهديهم إليه الرأي الاجتهادي ؛ ولا بد أن يكون القانون الروماني قد ظل زماناً طويلاً يؤثر تأثيراً كبيراً في ذلك ، في الشام والعراق ، وهما من ولايات الإمبراطورية الرومانية القديمة^(١) .

وسمّي الفقهاء الذين جعلوا لرأيهم شأنًا في إصدار الأحكام ، إلى جانب الكتاب والسنّة « أهل الرأي » ؛ وإمامهم أبو حنيفة (٨٠ — ١٥٠ هـ) ، مؤسس مذهب الحنفية .

على أن الفقهاء في المدينة نفسها كانوا ، قبل ظهور مذهب مالك (٩٥ — ١٨٩ هـ) ، يستعملون الرأي استعمالاً لم يكن منه بأس ،

(٢) راجع في هذا لجزء الإسلام للأستاذ المرحوم أحمد أمين ترى مقدار هذا التأثير (ص ٢٠٣ — ٢٠٥ من الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م) .

وإن كان قليل المدى ؛ وكذلك استعمله أهل المذهب المالكي أنفسهم^(١) .

ولكن لما بدأ الفاس يعرضون عن الرأي بالتدريج بعد أن أصبح تَعَلَّةً لأحكام تقوم على الهوى ، قوى مذهبُ القائلين بوجوب الرجوع في كل شيء إلى الحديث المبين للسنة النبوية ، فجمعت الأحاديث من كل صَوِّب ، وأولت ، بل وُضِعَ الكثيرُ منها ، وقررت قواعدُ يُعْتَمَدُ عليها في تمييز صحيح الأحاديث من موضوعها ، وكانت هذه القواعد تُعْنَى بسند الحديث وموافقته لفرض الذي يُسْتَشْهَدُ به فيه أكثر مما تُعْنَى بسلامة الحديث من التناقض المنطقي ، أو بصحة نسبه قاضي .

وكان من أثر هذا التطور أن ظهر فريقان : فريقُ أهل الرأي ، وأكثَرُ ما يكونون في العراق ، وفريقُ أهل الحديث أو أهل المدينة .

ثم إن الشافعي (١٥٠ - ٢٠٤ هـ) ، صاحب المذهب الفقهي الثالث — وكان يعتمد في أكثر أمره على السنة — جُمِلَ في عداد أهل الحديث ، تمييزاً له عن أبي حنيفة .

٢ — القياس :

وكان تَعَلُّمُ المنطق مؤثراً بدخول عنصر جديد في الجدل القائم بين الفريقين ، هو القياس . ولا شك أن الفقهاء استعملوا القياس من قبل في بعض الأحيان ؛

(١) كان أبو عثمان ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ مولى آل المنكدر التميميين المعروف بربيعة الرأي ، فقيه أهل المدينة ؛ وقد أدرك جماعة من الصحابة ، وهو أستاذ مالك ابن أنس . وظهر من اسمه أنه كان مشهوراً بالإفتاء بالرأي ، وتوفي سنة ١٣٠ هـ ، أو سنة ١٣٦ هـ . (ابن خلكان ج ١ ص ٢٢٨ — ٢٢٩) .

أما وقد اتخذ أصلاً من أصول الأحكام وأساساً أو مصدراً لها ، فلا بد أن يكون قد سبقه تأثير التفكير العلمى ^(١) .

والرأى والقياس ، وإن أمكن استعمالها مترادفين ، فإن مجال الحكم الشخصى فى ثانيهما أضيق منه فى أولهما . ولما ألفت الناس استعمال القياس فى الأبحاث النحوية والمنطقية سهل عليهم الأخذ به فى الأحكام الفقهية ، إما باستنباط حكم الشيء من حكم شبيهه ، أو باستنباط حكم القليل من حكم الكثير أى بطريق القياس التمثيلى ، أو باستخراج علم الحكم المشتركة بين جزئيات مختلفة ، فيمكن إثبات الحكم لأحدها لوجود العلة التى تشترك فيها جميعاً (أى بطريق القياس الاستدلالي) ^(٢) .

ويظهر أن استعمال القياس جرى فى أول الأمر ، وعلى أوسع صورة ، بين الحنفية ، ثم بين الشافعية من بعدهم ، ولكن فى مجال أضيق .

وانصل بهذا بحث فيما إذا كانت اللغة تصلح للتعبير عن الكلى ، أو هى لا تصلح إلا للتعبير عن الجزئى ؛ وصار لهذه المسألة شأن فى النظريات الفقهية .

على أن القياس كأصل منطقى فى الفقه لم يَنَلْ كبير شأن ؛ فبعد الكتاب والسنة ، وهما المصدران الأولان للأحكام الفقهية ، اتجه الفقهاء إلى تأكيد قيمة الإجماع ، أعنى اتفاق كلمة الجماعة الإسلامية على حكم ؛ وإجماع الأمة ، وبسبارة

(١) استعمل القياس منذ عهد النبي عليه السلام ، واستعمل بصورة واضحة قوية منذ عهد الصحابة ، راجع كتاب « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » ص ١٣٩ — ١٤٦ ، ١٥١ ، ١٥٨ — ١٦٣ ، ١٧٢ ، ١٩٠ وغيره .

(٢) ويعرض كلاهما ؛ ولكن كلمة قياس تعادل فى المادة كلمة Analogie ؛ على أننا نجد فى الاصطلاح الفلسفى الذى يرجع إلى المترجمين الأولين أن كلمة قياس تعادل الكلمة اليونانية συλλογισμός ؛ على حين أن الكلمة اليونانية ἀναλογία تترجم بالكلمة العربية : مثل (المؤلف) .

أدق إجماع المجتهدين — الذين نستطيع أن نشبههم بآباء الكنيسة وعلمائها في المذهب الكاثوليكي — هو الأصل الاعتقادي الذي لم يعترض على كونه أصلاً إلا قليل من العلماء ، وكان أكبر وسيلة في دعم بناء الفقه الإسلامي .

على أنه لا يزال لقياس من الوجهة النظرية مكانة ثانوية ، فهو أصل من أصول الأحكام المرتبة الرابعة بعد القرآن والسنة والإجماع^(١) .

٣ — موضوع الفقه وخصائصه :

وعلم الفقه يتناول حياة المسلم من جميع جوانبها ؛ والإيمان أول واجبات المسلم . وقد لقي الفقه مقاومة شديدة أول الأمر ، شأن كل جديد ، إذ بسببه صارت أحكام الشريعة مسائل نظرية ، وتحول امتثال أوامر الدين إلى تعمق وتدقيق في النظر . وقد أثار هذا معارضة من جانب سذج أهل الورع ، ومن جانب أهل الحزم من رجال السياسة أيضاً ؛ ولكن الناس أخذوا يعترفون شيئاً فشيئاً بأن علماء الشريعة (ويستنون الفقهاء في المغرب) هم ورثة الأنبياء .

نما علم الأحكام قبل نمو علم العقائد ، واستطاع أن يتبوأ أكبر مكان إلى يومنا هذا . ويكاد كل مسلم يُلمّ بطرف منه ، لأنه جزء من التربية الدينية الصالحة . ويرى الإمام الغزالي أن علم الفقه قوت النفوس المؤمنة ، لا غناء لها عنه كل يوم ؛ أما علم الكلام فهو دواء للنفوس المريضة^(٢) .

(١) نشأ الإجماع كأصل من أصول الأحكام منذ وقت مبكر جداً مصاحباً لأصل الرأي والقياس باعتبار أن الإجماع صورة من صور الرأي وتطوره في طريق التنظيم ومن صور تنظيم قاعدة المشاورة التي حث عليها القرآن وعمل بها النبي عليه السلام نفسه والمصطفى من بعده خصوصاً ، وهذا طبيعي في كل جماعة منظمة — فإذن كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية من ١٧٢ ، ١٧٦ ، ١٧٨ .

(٢) إلبام الموم عن علم الكلام من ٢٠ — ٢١ مصر ١٩٣٢ م .

وليس هنا ما يدعونا إلى الدخول في فروض الفقهاء وتقرّعاتهم . والفقه في جوهره قانون نظري مثالي ، لا يمكن تحقيقه خالصاً في دنيانا هذه الناقصة^(١) .

وها قد عرفنا الآن أصول علم الفقه ومنزلته في الإسلام ، فلنذكر في إيجاز تقسيم الفقهاء للأعمال التي هي موضوع علم الفقه ، وهذه تنقسم عديم إلى :

(١) أعمال أداؤها واجب ، يُثاب على فعلها ويُعاقب على تركها ، وهي الفروض أو الواجبات .

(٢) أعمال نَدَب إلى فعلها الشرع ، ويُثاب فاعلها ولا يُعاقب تاركها ، وهي السنة والمندوب والمستحب .

(٣) أعمال أباحها الشرع . وليست موضع ثواب ولا عقاب ، وهي المباحات ، أو الجائزات .

(٤) أعمال لا يُقرّها الشرع ، ولكنه لا يعاقب عليها ، وهي المكروهات .

(١) حض الدين على التكامل الخلق بالفضائل كلها وعلى التكامل العقلي بالمعارف والتكامل الديني بالعبادات التي يُقصد منها تعظيم الله والسو بالإنسان ، واختص الفقهاء بمعرفة العبادات والعزيمة من حيث معرفة الأحكام والشروط وما أخذها وأدلتها ، حتى آل ذلك إلى مجرد تطبيق قانوني عند الكثيرين ، لكن الكثيرين من الفقهاء اهتموا إلى جانب ذلك بتكوين الفضائل الخلقية — الدينية على أساس تربوي نفسي ، فنوا بتحليل النوايا والبواعث والغايات في الأعمال مع شعور كامل بالقيمة الخلقية — الدينية وبالكمال الإنساني المقصود من الدين . وأكثر ما نجد ذلك عند الفقهاء المائلين إلى الزهد والتصوف ، وأول من ظهر عنده ذلك ظهوراً واضحاً هو الجارث بن أسد المحاسبي ، في كتابه المسمى « الرعاية لحقوق الله » الذي نعر في انجلترا وفي كتب أخرى قد أعدناها للنشر مثل كتاب « بدء من أناب إلى الله » وكتاب « المسائل في الزهد » وكتاب « المسائل في أعمال القلوب والجوارح » وغيرها . ثم جاء بعد المحاسبي أبو طالب المكي بكتابه « قوت القلوب » والتزالي بكتابه « إحياء علوم الدين » وهنا نجد علم الفقه يتحول من علم تطبيق قانوني إلى علم أخلاق تهديفي بالمعنى الصحيح .

(٥) أعمال نهى عنها الشرع ، ومن فعلها استوجب العقاب ، وهي المحرمات^(١) .

{ — المؤملون والسياسة :

كان للنظريات الفلسفية اليونانية أثر مزدوج في المباحث الأخلاقية في الإسلام ؛ فنجد عند كثير من أهل الفرق وعند الصوفية ، عند أهل السنة وعند المزندقة ، مذهباً خائفاً ينزع إلى الزهد ويصطليح بآراء فيثاغورس وأفلاطون . ونجد مثل هذا عند الفلاسفة الذين سنكلم عنهم فيما بعد ، وكثيراً ما تردد بين أهل السنة قول أرسطو بأن الفضيلة وسط بين طرفين ، لورود مثل ذلك في القرآن^(٢) ، ولأن نزعة الإسلام في جهاتها نزعة جامعة توفق بين العارفين المتناقضين .

على أن السياسة نالت في الإمبراطورية الإسلامية من عناية الباحثين أكبر مما نالت المسائل الأخلاقية ؛ وكان الكفاح بين الأحزاب السياسية أول عامل أحدث اختلافاً في الآراء ؛ فنجد النزاع في مسألة الإمامة ، أعنى رئاسة الجماعة الإسلامية ، يتمشى في التاريخ الإسلامي كله .

غير أن المسائل التي قام حولها النزاع كانت شخصية عملية أكثر مما كانت نظرية ؛ فلا حاجة لمؤرخ الفلسفة أن يتعمق فيها ، إذ تكاد لا يخرج منها شيء له قيمة فلسفية .

(١) قارن : Snouck Hurgronje in Z D M O. LIII, S. 155. (للؤلأ)

(٢) يقصد للؤلأ آيات مثل : « ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط »

ومثل : « والذين إذا ألقوا لم يهرقوا ولم يهتروا وكان بين ذلك قواماً » .

وقد تكون الدولة الإسلامية في أثناء القرون الأولى قانون شرعى دستورى ثابت ؛ ولكن الحكم الأقوياء لم يخفوا به ، كما أنهم لم يعبأوا بنظريات الفقه ، وعدّوا ذلك من التدقيقات الكلامية ؛ أما الحكم الضعفاء فلم يستطيعوا تطبيق تلك القوانين بالكافية .

ولا فائدة هنا أيضاً من الإفاضة في الكلام عن المؤلفات الكثيرة التي كانت تصوّر شخصيات الملوك وآدابهم ، وكانت محبوبة في فارس بنوع خاص ، والتي كانت دوائر القصور تقوى إيمانها بنفسها وبواجبها بما تضمنت من حكم خلقية وقواعد سياسية حكيمة .

وكان همّ الجهد الفلسفى في الإسلام موجّهاً إلى الناحية النظرية العقلية ، ولم يهتم الفلاسفة بأن يعالجوا المسائل التي عرّضتها لهم الحياة الواقعية من اجتماعية وسياسية إلا عند الضرورة .

وكذلك الفن الإسلامى أيضاً ؛ فهو وإن كان حظه من العبقرية أوفر من حظ العلم ، فإنه لم يعرف كيف يبعث الحياة في المادة غير المصوّرة ، وإنما كان يتلاعب بصور الزخرفة ؛ فالشعر العربى لم يبتدع « دراما » ، ولم تكن فلسفة للعرب فلسفة عملية .

٣ - المذاهب الاعتقادية

(مذاهب المتكلمين^(١))

١ - العقائد النصرانية :

جاء القرآن للمسلمين بدين ، ولم يَحْثُمهم بنظريات ؛ وتلقوا فيه أحكاماً ،
ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد^(٢) .

(١) يسه مؤرخون العقائد الإسلاميون إلى اتصال الكلام بالفلسفة ، وإلى موافقاته
المتكلمين لفلاسفة وأخذهم عنهم ؛ وفيه الباحثون الأوروبيون منذ أكثر من قرن إلى أن
للمتكلمين فرقة من فلاسفة الإسلام ؛ نجد هذا عند تينان وريتير ، ويذهب ريتير إلى أن مذاهب
المتكلمين هي الفلسفة العربية الحقيقية ؛ ويتابعه في هذا هاربروكر (Haarbruecker) في ترجمته
لكتاب الملل والنحل للشهرستاني إلى الألمانية (مقدمة طبعة ١٨٥٠ م ص ٧) وإرنست رنلان .
ورنان ، إذ ينكر قدر الفلسفة الإسلامية بمحتاها للمعروف ، يرى أن الحركة الفلاسفية الحقيقية في الإسلام
يجب أن تلتبس في مذاهب فرق المتكلمين . ولا يزال الباحثون المعاصرون يجعلون هذه المذاهب
من أقسام الفلسفة في الإسلام . وقد ساعدت الكتب التي طبعت أخيراً مثل مقالات الإسلاميين
للأشعري والانتصار للغيث ، إلى جانب كتب أصحاب المقالات المعروفة ، على بيان ما في علم
الكلام من عناصر فلسفية ، شأنه شأن علوم العقائد عند اليهود والنصارى ؛ بل إن علم
الكلام في الإسلام اختلط بالفلسفة اختلاطاً كبيراً (انظر مثلاً فصل علم الكلام وعلم الإلهيات
في مقدمة ابن خلدون) ؛ راجع أيضاً :

Tennemann : Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris, 1839. T. I, p. 368.

Heinrich Ritter : Ueber unsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.

E. Rana : Averroès et Averroisme, Paris, 1926, aver. p. II : préf. p. VI—VII ; — p. 101.

(٢) هذه الملاحظة التي يناقشها المستشرقون لا تكون حقيقة إلا إذا كان
معناها أن الأنبياء ليسوا كالفكرين الماديين ، أو بمباراة أخرى إذا كانت كتب
الوحي الإلهي ليست كالكتب المادية التي تؤلف في موضوع محدد ، وعلى النهج =

= انحصار به ، وطبقاً للغاية من البحث ، وذلك بحسب نظام مقرر في ذهن المؤلف ، على النهج الإنساني في تصنيف الكتب ، بما ما يتقدح في ذهن الباحث من جزئيات المعرفة ، وما يكشفه نظره المحدود من موضوعاتها شيئاً بعد شيء . وهذه هي الطريقة الإنسانية العادية .

أما الأنبياء ، وحتى أصحاب الفطرة الفاتقة من ذوى الإنتاج الفكرى أو الفنى أو أصحاب الوثبات الروحية والخلقية ، فهما حاول مؤرخو الأديان وفلاسفة الدين أو الباحثون في خصائص الإنتاج الإنسانى الفياض أن يبينوا صفاتهم مستقدين إلى استقراء أحوالهم - والذي يعنينا هنا هو استقراء تاريخ الأنبياء المتقدمين ، خصوصاً أنبياء بنى إسرائيل - وإلى تحليل أفعالهم وأقوالهم ، فإن صفاتهم لا يمكن أن تحصر إلا على وجه تقريبي ، كما لا يمكن أن يستخرج من ذلك وصف كلى ينطبق على جميع الأنبياء أو أصحاب الفطرة الفاتقة إلا على نحو قاصر ؛ لأن ذلك مجرد تلخيص للامح أو الصفات والأعمال الخارجية ، وهو لا يستطيع أن يتفد إلى الأعماق الحقيقة قط .

ولا يليق بباحث علمى من الطراز الحديث ، إذا كان يعترف بالنبوة وبأنها ظاهرة وقعت بالفعل ، أن يستريح لنفسه ، إذا كان لا يريد أن يستهدف لخطر الخروج على النهج العلمى الحديث ، الحكم على نفسية نبي أو أحواله الداخلية المتنوعة . وهو من غير شك ، إن فعل ذلك ، يقتضيه ميداناً لا تخدسه فيه الوسائل العلمية التى لا تملو تسجيل الظواهر الخارجية أو محاولة تحليلها ؛ وكل هذا لا ينتج بياناً لاهية ، كما أنه لا يعين على النفوذ إلى صميم الأشياء .

إن بنى كثر يفهمون في الواقع لا بالظواهر ، بل هم يتجاذبون بأرواحهم من طريق الظواهر . وشأن الإنسان مع الأنبياء هو هذا الفهم من طريق التجاوب الروحى ، على ضوء ما ينعكس من شخصيتهم الفريدة ، ومن أفعالهم وأقوالهم وأحوالهم ، في الأرواح المستمدة لتلقى تأثيرهم ، على أساس ما يشبه أن يكون نموذجاً

مبويًا في هذه الأرواح . وهنا لا بعيد التحليل العلمى لشخصيتهم ولا التلخيص
للملة صفاتهم ، في المعرفة بأرواحهم إلا قليلا ؛ كما أن التحليل للظواهر النفسية
لا يفيد في معرفة ماهية النفس شيئاً .

إن أرواح الأنبياء تفيض عن أعماق بعيدة فيها فعل الله . فهل يعنى وصف
الماء الذى يجرى على الأرض متفجراً من عين متدفقة أو تحليله في العمل أو الوصف
لشكل هذه العين ، في معرفة القوة الداخلية التى تدفع الماء ، شيئاً ؟ فالأنبياء أصحاب
تجارب داخلية حية وذوو مشاهدات باطنة يحسونها ويماينونها بأرواحهم ، ويرون
بذلك ما لا يراه غيرهم ؛ وهل إذا أحس الإنسان مثلاً بالسعادة أو الحب أو الرضا
أو الشوق أو الألم والحزن والحوب والقطعية يكفيناه في معرفة ذلك أن نصف ما يلوح
على ظاهره من سمات ؟ وأن هذا من أحاسيسه التى تتوحد بها نفسه والتي لا يعرفها
إلا هو ، حتى لو حشدنا لذلك كل مناهج التحليل وكل كلام الناس ! ؟

أما كلام المؤلف هنا عن القرآن ففيه من الحق بمقدار ما يقصد أن يقول إن
القرآن لا يحوى نظريات مبوية ، على طريقة المؤلفين في المادة . ذلك أن القرآن ،
نظراً لأنه كتاب إلهي ، لا يحصى الأشياء ، ولا يعطى منطوق نظريات ، بعد
إحصاء وحوى الشيء ، على نحو ما يفعل المؤلف المادى ، عندما تتصور نفسه بالرأى
أو عندما يسجل ما يصل إليه بعد الحين والحين من آثار الميان الحسى أو العقلى ، كاداً
في ذلك ذهنه ومنصباً فيه فكره أحياناً ؛ بل يتكلم القرآن عن موضوعه كلاماً مطلقاً ،
هو بيان للشيء ، كأنما أحواله هي التى تنطق عنه ؛ والأمر ، إذا أردنا التمثيل ، كالسنة
بين النغم الجميل السارى في الروح وصورته الخارجة بآلات الصوت ، والله المثل الأعلى

إن القرآن يقرر قصايا عن الذات الإلهية وصفاتها ، وعن الإنسان وموقفه
في الكون ، وعن الكون المادى والعقلي وما فيهما ، وعن الإيمان وعن الأنبياء
ومن الحقائق النبوية والموالم غير المحسوسة ، مخاطباً العقل الإنسانى الطيبى السليم ،
لا العقل الذى قد شكله العلم الحسى والنظري ، فخور فيه وملاً قوليه بما استطاع

أو فرض على العقل من قضايا لم تتكامل أدلتها في معظم الأحيان ولم يقبلها الناس إلا قبولاً تقليدياً اعتقادياً في الغالب ، مما قد يحول في بعض الظروف دون التقدم في معرفة موضوع الفكر ، أو يؤدي إلى التثني المستمر في الأخطاء .

فالقرآن يبني بناء جديداً على أرض الفكر الطبيعي السليم ؛ هو يبني للإنسان المفكر المخاطب به ، ويدعوه إلى النظر وإلى الإحساس بالحقائق في نفسه وفي أعماق الأشياء ، على طريقة التنبيه والإيقاظ لمواجهة موضوع الفكر والإيمان ، قبل التثويش المعارض من الآراء المتضاربة التي لا بصوّر من الحقائق إلا جوانبها الخارجية على كل حال .

وفي القرآن المادة الغزيرة التي يستطيع الإنسان عند تأملها أن يبني عليها بناءه الإنساني على الأساس الذي يتكون في نفسه منعكساً مما يقرره القرآن مباشرة . وهذه هي الطريقة الصحيحة والحقيقة في التعلم والتعليم معاً .

وليست الفلسفة في الواقع هي الفلسفة المبوبة المقسمة المنظمة بحسب قواعد المنطق التي لا تمدو أن تصف عمل الطبيعة الفكرية ، فحسب ؛ بل هي التي ينبثق أساسها في النفس الإنسانية دفعة واحدة من أعماق بعيدة ، ناشئاً من موضوع الفكر مباشرة ؛ وبعد هذا يأتي الدور الثاني الذي هو دور الترتيب والمرض في صورة مبوبة مفصلة بأقسامها وأدلتها .

ومع هذا فلا ينبغي أن يتجاهل أحد ما في القرآن من ضروب الاستدلال القائم على البحث عن الملل ، على قواعد الفكر الملزمة ، ومن التنبيه المستمر على النظر العقلي في الكون والتأمل لما فيه وعلى التدرج في بناء العوالم وتوقف بعضها على بعض ، ومن إشارات كونية ونفسية من شأنها أن توصل بالضرورة العقلية إلى الغاية منه ، وهي إنشاء وجهة نظر عن الذات الإلهية وعن الإنسان وعن الكون والحياة . والقرآن يشير في كثير من المواضع إلى أن الدعوة الدينية

« تذكرة » ؛ هي تنبيه وإيقاظ للعقل لكي ينظر في الكون ويؤمن بموجده ،
 على سبيل الاستدلال العقلي من الأثر على المؤثر ، ومن الإقناع والنظام والتدبير
 على المنظم المدبّر المتقن ، وذلك بالتأمل في الكون وفي الإنسان وما يؤدي إليه
 ذلك من معارف . هذه الآيات مثل : « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف
 الليل والنهار ، والفلك التي تجري في البحر بما سمع الناس ، وما أنزل الله من
 السماء من ماء ، فأحيا به الأرض بعد موتها ، وبث فيها من كل دابة ، وتصريف
 الرياح والسحاب السخر بين السماء والأرض ، آيات لقوم يعقلون » (سورة البقرة ،
 آية ١٦٢) ؛ « وفي الأرض آيات لموقنين ، وفي أنفسكم . أملا تصبرون ! ؟ »
 (سورة الحديد ، آية ٢٠ - ٢١) ؛ « سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم .
 حتى يتبين لهم أنه الحق ، أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ! ؟ »
 (سورة فصلت ، آية ٥٣) . « أم حلقوا من غير شيء ، أم هم الخالقون ؟
 أم خلقوا السموات والأرض ؟ بل لا يوقنون » (سورة الطور ، آية
 ٣٥ ، ٣٦) « أفي الله شك ؟ فاطر السموات والأرض ؟ » (سورة إبراهيم ،
 آية ١١) ، وهكذا في سائر موضوعات الفكر والحياة .

ولما كان الأنبياء يتلقون الوحي ، فيصيرون فضله في أقوالهم وأعمالهم
 وما يضمنون أو يقرّون من ظلم ، هداةً للناس فإن قول النقاد لهم ثم حيث
 منطريات أو عقائد قول في غير موضعه

وطبيعة الوحي أن يكون مندبياً للأرواح ومهيئاً النفوس للتفكير الحق
 والعمل الصالح ، وموجهاً لها في الفكر والحياة ، على منهج صحيح ، يكونه العقل
 السليم المخاطب بالوحي ، بعد أن تصور النفس محتوى الوحي ، فيصبح بمنزلة
 وحالاً لها ؛ فهل يمكن أن يصدق كلام المؤلف ، بعد هذا ، على القرآن ، إلا بالمتى
 التي نمت إليه في أول هذا الكلام ؟

وقبل الرعيل الأول من المؤمنين ما في القرآن من تعارض ، وهو الذي نملله نحن بتقلب الظروف التي عاش فيها النبي [عليه السلام] باختلاف أحواله النفسية ، وسلموا به دون أن يتساءلوا : كيف ؟ أو لم^(١) ؟ .

(١) إن كلام المؤلف عن تسليم العرب للنبي فيما بلغه إليهم وعن عدم سؤالهم : كيف ؟ أو لم ؟ تمارضه الوقائع من جدالهم للنبي وعنادهم له ، وسؤالهم المستمر ، واعتراضهم على ما كان يقوله لهم ، إلى أن آمنوا ، واطمأنت نفوسهم في أكثر من عشرين عاماً . والقرآن والحديث سجلان يثبتان أسئلة معاصري النبي ، من العرب الوثنيين ، والعرب وغير العرب من أهل الكتاب ؛ فسألوا عن أوجه القمر وعن موعد قيام الساعة وعن ماهية الروح وتناولوا إلى التفكير في ذات الله حتى أمرهم النبي أن يتفكروا فيما خلق الله والا يتفكروا في ذاته ؛ بل تناقش الصحابة في مسألة القدر في عهد النبي وذكروا في مجادلاتهم آيات القرآن ، فهام النبي خوفاً من أن يميل بهم الجدل عما لا يد لهم منه أولاً من الإيمان بمحتوى الوحي وتصوره التصور الحقيقي ، ولكيلا يؤدي الجدل إلى الانحراف عن سلوك طريق الخير التي رسمها الدين ، جربا وراء الشبهات الفاسدة . وكل تاريخ الوحي الحمدي هو تاريخ هداية المسلمين في أثناء بحث وسؤال وجواب ، فالقرآن من هذا الوجه هو وحده الوحي الحلي بالمعنى الحقيقي .

أما ما يقول المؤلف عن التعارض الموجود في القرآن فهو في نظر المستشرقين يتصب في النالب على نقطتين : على الذات الإلهية ومدى فعلها ، وعلى مشكلة الفعل الإنساني وعلاقته بالفعل الإلهي ، أعني المشكلة المروفة بمشكلة الجبر والاختيار . وقد أشار H. Grimme في كتابه عن حياة النبي وتماثيله ، منذ زمان طويل ، إلى أن التعارض يرجع إلى أحوال النبي النفسية وإلى فترات مختلفة في تاريخ دعوته ، وردد رأيه بعض المستشرقين مثل جوفنزيهر في كتابه المسمى « محاضرات عن الإسلام » Vorlesungen über den Islam .

= وهو المترجم إلى العربية بعنوان «المقيدة والشريعة في الإسلام» ، وغير جولدزهر -
 ممن لم يعرف الإسلام المعرفة الحقيقية ، ولا ألم بحضارته العقلية الإلهام الصحيح ،
 ولا حاول المدالة بالقوس على فلسفة القرآن العميقة ومحاولة إدراك الحكمة والمراد
 من الآيات المتشابهة ، مما نبّه إليه القرآن نفسه في آية : « هو الذي أنزل عليك
 الكتاب ، منه آياتٌ محكمات هنّ أمّ الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين
 في قلوبهم زيغٌ فيقيمون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله
 إلا الله ، والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ، كلٌّ من عند ربنا ، وما يذكر
 إلا أولو الألباب » (سورة آل عمران آية ٧) .

فلو كان المقصود أن نفس النبي العربي يقلب عليها أحياناً الشعور بعظمة الله
 وقدرته ، حتى يتضاءل بجانبها شأن المخلوقات كالإنسان وغيره ، فنجد آيات مثل :
 « خالق كل شيء » ، « وهو القاهر فوق عباده » ، « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » ،
 « يهدي من يشاء ويضل من يشاء » ، ثم يشعر أحياناً أخرى بالقدرة الإنسانية
 الحادثة المحدودة ، فيصيح لهذه القدرة بعض الحق ، ونجد عند ذلك آيات مثل :
 « وقل : الحق من ربكم ، فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، « لا إكراه في
 الدين ، قد تبين الرشد من الغي . . الآية » ، « كل نفس بما كسبت رهينة » ،
 « من اهتدى فإنما يهتدى لنفسه ، ومن ضلّ فإنما يضلّ عليها ، وما أنا عليكم
 بوكيل » ، « وأن ليس للإنسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يُرى ، ثم يُجزاه
 الجزاء الأوفى » ، « فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة
 شراً يره » — لكان لرأي جريم أو جولدزهر بعض القيمة من حيث أنه يصف
 تجربة روح متدبنة تقف بين الشعور بالخالق الأعظم والشعور بالمخلوق المحدود .
 ولكن القصد من رأيهما إنكار الوحي الحمدي والبحث عن أسباب تبرر ما جاء
 فيه من عبارات متعارضة في ظاهرها بحسب .

وإذا كان القول بنبوة محمد عليه السلام أحد احتمالين لا معدى عنهما ، وكان
 احتمالاً لا يتعارض مع أحكام العقل المطلق ، هذا إلى أن دلائل نبوته تزيد على

دلائل نبوة غيره من الأنبياء ، فقد كان موقف الإنصاف العلمى يحتم البحث عن تفسير للتعارض المزعوم فى القرآن من وجهة نظر غير التى ينكر المنكرون الوحي المحمدى على أساسها .

ذلك أن القرآن ليس كلام مجنون ولا شاعر متملق بالأوهام ، ولا أديب متخيل ، ولا فنان مخترع أو واصف ، بل فيه تقرير لحقائق ، لا بد من البحث عن الأساس المبيق لوحدتها ، رغم تنوع صور التعبير عنها . وقد تقدم (فى التعليق السابق) القول بأن الوحي الدينى فيضٌ من منابع عميقة ؛ فلا يتحتم إذن أن تكون صورته سورة الكتب العلمية ، وإلا لالتبس بها .

وإذا كانت هناك أسبابٌ وجيهة لوجود آيات فى الدور الدنى من التى تؤكد الفعل الإلهى الأعلى ، وآيات فى الدور المسمى تؤكد الفعل الإنسانى ، غير الأسباب التى يتكلم عنها جريم أوجولنزيهر ، مثل اتجاه القرآن أولاً إلى هدم الروح الجبرية الاستسلامية التى سرت إلى العرب عن جاهليتهم ، وتدل عليها أشعارهم وآيات القرآن نفسه ، وذلك بقصد التمهيد للمودة الإدارية إلى الإيمان بالله ، فليس المقام هنا مقام البيان لهذه الأسباب . ولا بد قبل التعرض لمشكلة الآيات المتعارضة من بيان الوضع الدينى من وجهة نظر الدين بوجه عام يتلخص الوضع الدينى فيما يلى :

أولاً : يوجد إله ، هو ذات مطلقة ، لها القدرة والإرادة والعلم وسائر صفات الكمال بالمعنى المطلق الذى لا نهاية له .

ثانياً : هذا الإله خالق ، خلق الكون كله بقدرته وإرادته ، ورتبه على مقتضى علمه وحكمته ، وأوجد فيه مراتب من الموجودات على حسب كل ما فى الممكن والمخلوق من المراتب : وجود مادية صرف — وجود مادية وحياة — وجود مادية وحياة وفرزة عليا — وجود مادية وحياة وعقل — وجود عقل صرف . وهذه الموجودات كلها لم تنشأ وحدها من عدم ، بل هى موجودة عن وجود الذات الإلهية ، وهى تبقى فى وجودها وأحوالها المشاهدة بفعل موجودها فيها ؛ هى بالاختصار فعل لموجودها ، ولهذا الفعل بفاعله تعلق لا يتقطع .

ثالثاً : من هذه المخلوقات الإنسان ؛ وهو يتبوأ مكاناً خاصاً بين مراتب الموجودات : تحته عالم المادة والحيوان ، وفوقه عالم الكائنات المجردة التي تبدأ ببعض صفاتها في نفس الإنسان ؛ ونستطيع أن نستشف ماهية الإنسان الحقيقية من خلال التلاقي الخارجى في تركيبه ، وهو يجمع في ذاته كل المراتب التي دونه ، ويضم إلى ذلك شيئاً غير مادي ، يتجلى في إدراكه لنفسه مباشرة عن كل شيء ، حتى عن بدنه ، ويتجلى في إرادته وإحساسه بقدرته وسيطرته على ما دونه بالعالم وبالتصرف القاهر وسيطرته حتى على طبيعته المادية وقواه الدنيا ، وفي تسييره لحياته بحسب قيم عليا ومفاهيم غير مستمدة من المادة ، له القدرة على فهمها والتأقلمية على العمل بها في نفسه ، ويتجلى أخيراً في مجموعة صفات تتجاوز الناحية الإنسانية المادية ، وهي صفات ليست من عالم المادة ولا الحيوان في شيء بل هي في حقيقتها تجليات لصفات إلهية (راجع مثلاً في بعض النقط كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء للغزالي ، وبقية الآراء هي من نظرات الفلسفة للإنسان) .

لكن الإنسان على الرغم من شعوره بقدرته واستقلاله يشعر بأنه مخلوق من جهة ، ويشعر من جهة أخرى بأنه جزء من الكون ، وهو فيه فاعل ومنفعل في وقت واحد . ثم هو يرتبط بما تحته من طريق طبيعته المادية ، ويرتبط بما فوقه ارتباطاً حقيقياً لا يخفيه عنه إلا شعوره باستقلاله واتجاهه إلى ما تحته بحكم طبيعته المادية ، فهو حلقة اتصال بين عالمين ولذلك صدق الفيلسوف الألماني كانت Kant في وصفه للإنسان ، في المقام الذي تكلم عنه فيه ، بأنه « مواطن في عالمين » . لا جرم بعد هذا أن تكون طبيعة الإنسان متعددة الجوانب ، على نحو يصعب معه تكييفها ، وبحيث يبدو فيه شيء من التناقض ، وإن كان هذا التناقض في الحقيقة أشبه بالتنوع في نواحي الطبيعة الإنسانية ، ولا يدرك أعماق ماهية الإنسان إلا من أطلال الوقوف عنده والنظر فيه .

ولن يتيسر لأحد أن يدرك ما في القرآن عن الإنسان إلا إذا نظر في نفسه وفي غيره نظراً صحيحاً نافذاً ، وإلا إذا أصبح في نظر نفسه مشكلةً — كما هو

بالفعل - واسبغت حياته اسامه مشككة ، وعانى ما ينتج عن هذا الإشكال ،
متبين النواحي المختلفة لطبيعته . وكل هــد يتوقف عى مقدار تقدم الإنسان فى معرفة
نفسه وإحساسه بها فى ذاتها وفى الكون .

فالدين الكامل لا يدان بمبر عن هذا كله : عن المطلق فى إطلاقه ، وعن
المحدود فى محدوديته ، وعن العلاقة بينهما . وهذا التعبير يصلح لأن يكون أحد
القياس لمعرفة حجة دين ما على وجه الإجمال ، ولمعرفة ما إذا كان هذا الدين يصلح
دينا للإنسان أم لا يصلح

أما المطلق فهو بطبيعته الذى لا يتقيد بقيد ، ولا يمكن أن يُطلق عليه أى
اعتبار من الاعتبارات النسبية التى هى بالاختصار وجهة نظر الإنسان المحدود .

والمطلق لا يمكن أن يُسمى إيجاباً من طريق إثبات شىء له من الصفات
المعرفة ، إذا أحب هذه الصفات بمعناها الناقصة ، بل هو لا يعرف إلا سلباً ،
بنفيها عنه أو إثباتها على نحو مطلق

وهو أخيراً لا يُدرك إلا بداهة ومن طريق الاستعاضة به ومن طريق وعى
من نوع جديد هو إدراك الوجود الحق لذاته

أما المحدود فأحكامه عبارة عن تلخيص أحواله بحسب القالب المعهود فيها ،
فأما معرفة ماهيته الحقيقية ومعرفة أحكامه فلا يمكن أن تتيسر إلا بالرجوع إلى
المطلق ، فلا بد أن يُنظر إليه من زاوية المطلق الخالد القائم ، كما يقول الفلاسفة .
وذلك خصوصاً لأن المحدود أو الجزئى لا يدخل بداهة فى تعريف ولا معيومات ،
فلا يمكن أن يعرف إلا من حيث علاقته بما تحته ، وما فوقه ، وهو لا يمكن إلا
أن يوصف وصفاً يعتمد على التحليل والمقارنه وعلى إدراجه تحت معيومات ، وكل
ذلك لا يبين حقيقته ، وهو فى حيز المطلق لا معنى شيئاً

والعلاقة بين المطلق والمحدود لا يمكن أن توصف الوصف الحقيقى ، ولا
أن يعرف ، لأنها ليست ، فى ذاتها ، إلا اعتباراً ذهنياً ؛ فلا بد ، إذا كان الأمر

كذلك ، أن يكون الكلام من ناحية المطلق تارة ، ومن ناحية المحدود تارة أخرى ، باعتبارهما في الأعماق طرفين ذهنيّتين للوجود الواحد الذي وجوده لذاته والذي هو الوجد لكل شيء .

والقرآن كتاب دين ، يقول مبليّغُه : إنه وحى إلهي ، جاءه ، ليبلّغه للناس ، لكي يوجهوا أنفسهم في الطريق المؤدى إلى الاتصال بالمطلق ، وليقوموا بعمل شاق ، أساسه الكفاح الروحي للأحمياز من المركز المتوسط إلى جانب المطلق ، كشيء يرجع إلى مصدره .

بعد هذا نستطيع أن نرجع إلى المشكلة التي نحن بصددّها ، أعني مشكلة الآيات المتعارضة الظاهر في القرآن .

وإن مفتاحها أو مفتاح غيرها مما في القرآن يتلخص في أننا ، إذا اعتبرنا محمداً عليه السلام نبياً موحى إليه من جهة وجود الكون ، كما هي عقيدتي ، فإن القرآن من حيث إنه وحى إلهي وكتاب دين موجّه للإنسان ، يعبر في بعض المشكلات مع مراعاة المطلق (الذات الإلهية) أحياناً ويعبر مع مراعاة أحوال المحدود (الإنسان أو غيره) أحياناً أخرى - وهذا طبيعي ، لأن المطلق والمحدود هما الطرقتان العقلانيان للوجود ، كما تقدم ؛ أو هو قد يعبر معرّياً ببيان الأسباب المباشرة للأشياء تارة والأسباب الأولى البعيدة تارة أخرى .

وهذا التعبير المزدوج ليس معناه التعدد في الوجود إلا اعتباراً ، لأن الوجود بذاته وأفعاله يجب أن يكون واحداً ، كما نحتّم ذلك الضرورة العقلية والفلسفية الحقيقية ممّا ؛ وما التعدد ولا التنوع إلا في آثار الوجود الواحد وفي نظرة الإنسان المحدود له أو لنفسه .

وكل كلام عن الوجود في علاقته وصفاته العامة يجب أن تكون له هذه الصفة المزدوجة ، وإلا لم يكن معبراً إلا عن جانب واحد من الوجود .
فالتعارض في الكلام عن الوجود لا يكون على هذا الأساس إلا ظاهرياً ،

وهو يرجع إما إلى طبيعة المشكلة وإلى أن لها ناحيتين ، أو مرده إلى الفطرة الفلسفية إزاءها .

فإذا جاء في القرآن مثلاً أن الله « ليس كمثل شيء » ، أو أنه « لا تدركه الأبصار » ، أو أنه « فعالٌ لما يريد » ، أو « لا يُسأل عما يفعل » — فهذا تقرير لحقوق المطلق وصفاته في ذاته . وإذا وجدنا بعد ذلك آيات مثل : « يدُ الله فوق أيديهم » (بمعنى أنه حاضر ومشرف عليهم) ، أو « كلُّ شيءٍ هالكٌ إلا وجهه » (بمعنى ذاته ، لأنه ليس في القرآن وصفٌ للملامح وجه الله ، أو « على العرش استوى » (بمعنى استيلائه على ملكه وعلى عرش ملكه بالإيجاد والتدبير والتصرف) ، أو « وجوهٌ يوءى بضره ناضرة إلى ربها ناظرة » (بمعنى اتجاه بني آدم نحوه بذواتهم لشهود ذاته بجلالها وجلالها للذين لا يوصفان ، لا بميونهم ، لأنها غير مذكورة في الآية) ، أو « كتبَ على نفسه الرحمة » (بمعنى ما يقتضيه كماله وفضله في ذاته) ، أو ما ورد من أنه لا يمتد ولا يثيب إلا بحسب العمل — تقريراً لما له من المدل — أو من صفات مما له نظيرٌ في الإنسان ، لم يكن في هذا كله ما يناقض تقرير صفات المطلق وحقوقه ؛ لأنه إكمال للكلام عنه ، وبيان للفكرة التي يجب أن تكون في ذهن الإنسان عنه ، باعتباره ذاتاً متعالية ، مع الاستعانة بما هو مشهود للإنسان الذي هو المخاطب بالوحي ، والذي فيه شيء رباني ، لأنه ملكُ الأرض « وحليقةُ » الله فيها . وتقرير هذه الصفات التي تشع بالشبه بين الله والإنسان يرمي إلى تنبيه الإنسان كي يحترس من تصور الذات الإلهية وجوداً مضافاً للوجود ، أو معطلاً من الصفات ، خصوصاً بعد وصفه بآيات فيها السلب المطلق ، ولكيلا يعيل الإنسان إلى اعتبار الذات الإلهية معنى محرداً لا يمكن تمتد الصلة بينه وبين الإنسان من طريق الإيمان ، أو اعتبارها شيئاً يشبه الدم ؛ وهو أيضاً إيضاح للعلاقة التي بين الله وبين خلقه — هذا من جهة . ومن جهة أخرى يجب بحسب القاعدة التي قررناها في المطلق أن يفهم كلُّ كلام عنه فهماً مقيداً بحقوقه وصفاته ، أعني أن يفهم بمعنى يتعالى على النسب والاعتبارات وضروب التشبيه . وقد تقدم القول

بأنه لا يجوز ، من حيث المبدأ ، أن يحاول الإنسان معرفة المطلق من طريق تطبيق أحكام المحدود عليه ، بل يجب على المحدود أن يتجاوز ، بوثية عقلية جريئة ، حدود نفسه ، وأن ينتقل إلى ميدان المطلق ، لكيلا يفوته إدراكه وإدراك أحكامه على نحو أدنى إلى الحق من جهة ، وحتى يستطيع أن يعرف نفسه في ضوء المطلق الذي هي منه من جهة أخرى .

وكل نظرة للأشياء لا تجمع بين الشيء وغيره أو بينه وبين مبدئه فإنها نظرة غير دقيقة ، لأنها غير شاملة ؛ ومن أبي إلا الإصرار على تطبيق أحكام المحدود ، مستقلاً بذاته عن كل شيء ، فلن يتجاوز حدود نفسه ولن يتعلم شيئاً ، ولن تكون لأحكامه قيمة عامة .

وليس معنى هذا أن يلنى الإنسان أحكام عقله وشموره ، بل أن يربطها بما فوقها ، لتكون أوثق وأعم وأصدق . وهذا موقف لن يصل إليه الإنسان إلا إذا مرن على النظر العقلى وعلى التأمل العميق فى العقل وأحكامه وفى الوجود وصفاته الذاتية .

وهذا كله إذا نظرنا للسألة من منظور العقل النظرى الذى ، نظراً لتقيده بإشكالات الميان الحسى ، لا يزال يقف أمام الوجود فى موقف صعب فيه تور ، بل تناقض يؤدي إلى حيرة العقل وانقسام موضوع الفكر إلى حد الفوضى .

أما إذا انتقلنا إلى ميادين المشاهدات الباطنة ومشاهدات الروح أو العقل الخالصة ، كان لكل صور التعبير الدينى فى القرآن - فيما يتعلق بالذات الإلهية وبالإنسان وبالكون وبالعلاقة بينهما - معانٍ أخرى ، لا تناقض ما تقدم ؛ ولكنها ، نظراً لأن العقل فيها يواجه الأشياء مباشرة ، فإن الفكرة فيها تكون موحدة ، ويكون الانسجام أقوى ، ونجلى صفات الوجود الواحد أوضح وأجمل ؛ وبدء الوجود عند ذلك ، دون حجاب ، واحداً ، له شئونه التى لا تفك عنه ؛ وكلها خير ، لأنها له ؛ والأشياء كلها شئونه ، فهى كلها غارقة فى الخير ، وكلها حاملة للوجود والجمال ، ناطقة بلسان واحد من الأزل إلى الأبد .

غير أن هذا كله يُرى بمنظار الروح المطلقة لا بمنظار الاعتبار ؛ والروح هنا تدرك الوجود الواحد في نفسها وتدرك نفسها في الوجود الواحد ، دون حاجة إلى أن تتخيل حلولاً أو اتصافاً أو انفصالاً ، لأن هذا كله من تشويش الحس أو العقل المشوب بتنوع الحس .

إن الوجود الحق المميّز واحد ، ليس فيه فجوات ، وله شئونه التي تتجلى في مراتب من الوجودات لا يدرك الكائن المحدود من موقفه منها إلا بعضها ؛ وهي ليس لها وجود بذاتها ، ولا تبدو مستقلة بوجودها إلا اعتباراً . وإذا بنى الناظر أحكامه على هذا الأصل الثابت لم يحر في تحليل ما في القرآن أو غيره من الوحي الصحيح من صور مختلفة للتعبير عن الشيء الواحد . إن الأمر أمر بيان من جانب المطلق ، بيان موجّه لشيء منه (المطلق) مصدره ، وإليه مرده ، وبه قوامه ؛ فلا جرم أن يكون هذا الأمر غريباً عند من لا يتجاوز نظره مكانه الصغير في محيط الوجود الأعظم الذي لا نهاية له . هذا كله فيما يتعلق بمشكلة الذات الإلهية .

ومن أفعال موجود الكون ما هو فَعَالٌ في غيره ومنفصل به ؛ ولكن إذا كان الله هو خالق الكون بما فيه من أشياء فاعلة ، فإن من الحق أن يقال أحياناً — كما يقول القرآن — إن كل ما يقع في الكون إن هو إلا فعل لله ، أعني بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ؛ وكذلك من الحق أن يقال — إذا نظرنا إلى ما يصدر عن الأشياء من آثار — إن الآثار فعل لمؤثراتها ، أي كانت ، لأن المؤثرات أسباب مباشرة لآثارها ، فالوقوف إذن هو أشبه بنظرة فلسفية للأشياء على اعتبارين ، منه بأن يكون تناقضاً في وجهة النظر . وعلى هذا الأساس نستطيع أن نفسر ما في القرآن من أن الله خالق كل شيء أو أن الحوادث تقع بإذنه وإرادته ، أو أن نفس ارتباط الحوادث — إرادته كانت أو غير إرادته — بعشيته ، من جهة ، كما نستطيع أن نسند الآثار إلى أسبابها بوجه عام وأن نحمل الإنسان نتيجة أفعاله بمقدار ما إنه السبب المباشر لها من جهة أخرى .

وإذا أردنا الكلام عن مشكلة الجبر والاختيار فإننا لا نجد في القرآن ما هو نص صريح على « أن الإنسان مُجَبَّر » ؛ ولا نص صريح على نفي الإرادة الإنسانية ، بل الإنسان في القرآن يُخاطَب ويكلف باعتبار أنه مرِيد قادر . ولكن لو قال أحد إن الإنسان حرٌّ حرية تامة لكان مصيباً من وجه ، أعني من جهة شعور الإنسان بإرادته وقدرته ، عند ما يتصور نفسه إرادة مستقلة ، مع صرف النظر عن أنواع المقاومة الداخلية والخارجية التي يواجهها عند تنفيذ العمل ؛ وكذلك لو قال أحد إن الإنسان مُجَبَّر ، لكان أيضاً مصيباً من ناحية ، أعني من جهة أنه مخلوق وأن أماله تتأثر بمؤثرات كثيرة عند تنفيذها . ولذلك عبّر بعض الفلاسفة عن موقف الإنسان بأنه حرٌّ في ميدان من القيود .

والقرآن يخاطب الإنسان بحسب موقفه ، أعني مع مراعاة أنه حرٌّ من الناحية الصورية المنطقية ، وأنه لا بد أن يتغلب على المقاومات المختلفة من الناحية الواقعية .

وإذا كان الفكر يجد شيئاً من التناقض في هذا الكلام فالواجب عليه أن يصحح موقفه وأن يبحث عن وجهة النظر الصحيحة التي ينظر منها ، مرتفعاً عن مستوى النظرات النسبية ؛ وليحاول ، على سبيل التجربة ، أن يتبين لنفسه أولاً كيف يمكنه التوفيق بين ما يحس به مما يشبه أن يكون استقلالاً تاماً في الوجود والفكر والإرادة والقدرة ونحوها من جهة ، وبين عدم إحساسه بأنه هو الذي أوجد نفسه وركّب فيها ملكاتها وقواها وبأنه هو الذي يحفظ وجود نفسه ، من جهة أخرى .

وهذه الظاهرة التي يجدها الإنسان في المشاهدة الباطنة لنفسه لا بد من تحليلها ، وهذا أجدى على الفكر من إشارة عابرة غير مدعومة إلى تمارض مرغوم في القرآن ؛ وتحليلها يثير ناحيتي المشكلة . فالحق أن الإنسان متصرف بذاته من جهة ، وهو يتصرف بفضل وجود وقوى مستمدة من موجد ، كما يتصرف بتصرف موجد خفي ، من جهة أخرى ؛ فهو أشبه بحلقة من سلسلة يجب عليه ، إن أراد معرفة

آخرها ، أن يحاول معرفة أولها ، ولا بد أن يحاول بالفكر أن ينفذ من خلال تنوع صورة العبارة إلى الشيء الواحد الذي تعبر عنه .

وينبغي ، مهما كان الأمر ، ألا يتصور الإنسان أنه مستقل في أفعاله استقلالاً تاماً بالنسبة لموجده ؛ لأن الاستقلال الحقيقي في الفعل يحتم الاستقلال الحقيقي في الوجود ؛ وهنا نفهم سر ما في القرآن من مثل : « قل : كلٌّ من عند الله » ، ونفهم سر مطالبة النبي عليه السلام بالإيمان بالقدر خيره وشره من الله ؛ وهو إذا كان قد نهى عن الكلام في القدر لما يؤدي إليه عند البعض من إشكال يدهوم إلى المعاصي وإلقائها على الله وعند البعض الآخر من ضروب الغرور وخطر اعتقاد الخروج والاستقلال عن دائرة ملك الله ، فإنه - فيما أعتقد - أراد أن يثبت الأيمان بالله وبأنه خالق كل شيء ، وهذا صحيح ؛ كما أراد أن يحفظ المسلمين من الانزلاق - إذا قالوا باستقلال الإنسان في الفعل - إلى القول باستقلاله هو أو غيره من الكائنات الفاعلة ، في وجودها ؛ وهذا ما يتناقض مع فكرة أن الكون فعل لله ، باعتبار أن ذلك أصل أساسي في كل دين وأن الاعتبار الذي يقوم عليه أصل أساسي في كل فلسفة صحيحة ، كما أنه يتناقض مع فكرة الوجود الواحد .

وتم نقطة هي : كيف يمكن التوفيق بين شعور الإنسان بحريته وقدرته من جهة ، وبين أنه موجود بفعل إله ، له فيه فعل ، باعتبار أنه موجود له ولقواه وملكانه من جهة أخرى ؟ هذا لا يوحد تناقض . لأنه لا يوجد حكم على الشيء الواحد من جهة واحدة بحكمين متضادين ؛ وكل ما في الأمر أن الإنسان حر قادر ومخلوق ، وليس في هذا تناقض عقلي .

ويلتقي الطرفان لو نفدنا بصيرتنا إلى أعماق الأشياء ، واستطعنا أن ننظر في داخل ذلك السر العظيم ، سر ظهور آثار الوجود عن الوجود وما يكون بين الوجود وآثاره عند ذلك من التعلق

ونقطة أخرى هي : كيف يمكن التوفيق بين أن يكون الإنسان في وجوده

وقواه أثرًا لموجد ، هو منه (الموجد) ، وبين أن يكون مكلفاً ؟ وليس هنا تناقض ، لأن الحكم يتضمن الوجود والقدرة والتكليف ، وهذا هو منتهى الإبداع .

ولما كان التكليف يتضمن بطبيعته مشقة وجهداً وتغلباً على عقبات متنوعة بفعل الإرادة الإنسانية ، حتى يعلو الإنسان على طبيعته المادية ، وبغال المقامات السنية أو العقاب ، فإن التكليف في ذاته أشبه شيء بالامتحان والابتلاء . ولما كان الإنسان ، نظراً للجهد والمقاومات المختلفة ، لا يستطيع تحقيق مقتضيات التكليف تحقيقاً كاملاً ولا بلوغ الكمال الذي يتصوره لنفسه — لو لم يكن داخل في حلقة من المؤثرات والآثار المتنوعة — فإنه إن كان مسئولاً بعقدار ما وهب من ملكات فإنه يستحق العفو والتجاوز نظراً لما يواجهه من عقبات . وكل هذا يوجد في القرآن بالنص والمعنى .

وفي القرآن آيات تُقرز الحق المطلق الأعلى لله في الإيجاد والفضل ، والتصريف والتدبير ، وفي القدرة على التغير والتبديل ، والبسط والقبض ، والمطاء والنم ، وعلى تعطيل خصائص الأشياء وإيقاف آلة الكون أو إفنائه وإهلاك ما فيه ، كما تُقرز العلم والقدرة والإرادة والعناية الشاملة ؛ وهذا كله من شأن الألوهية وحقوقها ، وليس يجوز أن يفهم شيء من مثل هذا على أنه تعسف أو ظلم من جانب الله ، لأن التعسف أو الظلم أو عدم مراعاة الحكمة أو الصلاح للكون والخلق ، كلهما من مفهومات الإنسان الناقص التي لا يجوز له أن يطبقها على الذات الإلهية المطلقة الكمال ، خصوصاً لأنه يقابل ذلك تأكيد الحكمة والرحمة والمدل والإحسان والكمال والفضل والعفو الكريم من جانب الذات الإلهية ، كما أنه يقابله أن أفعال الله تجري على سنة الكمال اللائق بالإله الحق .

وما دام الله هو الموجد وهو الحافظ للوجود في بقائه الظاهر في المدة المقدرة له ، وطابع كل شيء على ما هو عليه من أفعال طبيعية أو إرادية ، فلا شك أن كل شيء ، ما دام من آثار فعله ، فهو في ميدان قدرته المطلقة ؛ وهذا شيء منطوق

واضح ، وهو لا يضير المخلوقات ، بل لها أن تستمد بأنها ليست في عزلة ولا في قطيعة عن المصدر الأعظم لوجودها .

وهنا نستطيع أن نفهم المعنى الحقيقي لآية « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » ، أو « وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى » ، « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » ، « ولا تقولن شيئا إنى فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » ، واذكر ربك إذا نسيت ١ » وغير ذلك من الآيات ؛ فالفهم ، وإن كان قد أوجد الإنسان حراً قادراً مريداً ، فإنه يريد أن ينهبه إلى الآ يفسى أنه لم يصبح إلهاً آخر ، بل هو لا يزال في حضرة وجوده ، وبطأ به ، وداخلاً في نطاق الملك الإلهي .

ونستطيع من جهة أخرى أن نفهم كيف يتدخل الموجد في الكون ، إن شاء ، فتقع الخوارق أو غير المادى من الظواهر الطبيعية ، وأن نتصور كيف توجه نفوس بعض بني آدم ، أو كيف تلهم الحيوانات ؛ لأن هذا كله لا يسدو أن يكون تعطيلاً مؤقتاً لبعض الخصائص أو زيادة لبعضها بفعل موجدها ، وليس في هذا شيء غريب .

ليس الإشكال في هذا كله ، لأنه في الحقيقة فرع لمسألة وجود الذات الموجدة للكون والدبرة له ، بما لها من صفات الكمال التي لا يد أن تكون لها ، وبما لها من صلة دائمة بالكون ، وكل هذا الكلام موجه لمن يقول بوجود الأله المدبر . أما من ينكر ذلك فالكلام منه على أساس مقدمات وأدلة أخرى طويلة ، ليس هنا مقامها ؛ وهي عند العقل ثابتة كثبوته عند نفسه ، إذا أردنا أن نتكلم بالعقل .

أما ما في القرآن من كلام عن بني آدم في هدام وضلالهم وأنهم في طياتهم أشبه بمعادن مختلفة فهو ينطبق على الواقع ؛ وإذا كانت في الكون شر فهو في الحقيقة اعتباري ، مرجعه إلى تحكيم وجهة نظر الإنسان وحدها .

إن الباحثين العلميين الذين يستعملون منهج النقد العلمى فى موضوع الدين يضمنون أنفسهم ، تمسكاً مع موقفهم العلمى ، خارج الدين ؛ وتوزم فى الغالب المعرفة بفلسفة الدين ؛ ولا أقصد الفلسفة التى هى أشبه بالنظر فى الأحوال الخارجية للأديان والتسجيل لها ولا توحىه فى نفس الناظر بعد شىء من الاستنباط غير القطعى ، بل أقصد فلسفة الدين الحقيقية ، وهى فلسفة ميتافيزيقية عميقة يلتقى فيها الوحى واللم تحت راية العقل الفلسفى ؛ ولكن هؤلاء الباحثين ، خصوصاً من المستشرقين الناظرين فى الإسلام ، يريدون الحكم العلمى على التعبير الدينى عند المسلمين ، مع أنه نتيجة تجربة روحية عميقة ، وثمره انسجام الروح مع الوجود الحق ؛ وبدلاً من أن يتفقدوا إلى صميم المسألة ، أعنى مشكلة الوجود ، لكى يفهموا التعبير الدينى على ضوء الشىء الذى هو تعبيرٌ عنه ، يطرقون ميداناً لا يقيم تحت التجربة الباشرة للباحث المادى ؛ وهم يكتفون بما يشبه المزى فى موطن الجد ، فيشيرون إلى التمازض الذى لا يبدو كذلك إلا لأن من يلاحظه لا ينوص على الأصول العميقة التى عليها وحدها يبنى الحكم الصحيح . هم ينظرون نظرة تحليلية ؛ ولو وقف الإنسان عند التحليل أو عند مظهر الوجود الذى لا يتجاوز التحليل لقائه الموضوع أو انقسم انقساماً لا يُكلم معه شئاً .

إن القرآن كتاب موجه للإنسانية كلها ، وهو ينطبق على حال جميع طوائف هذه الإنسانية ويمبر عن ذلك تماماً ..

فالتدين الورع الذى قد نفذ فى كيانه الشعور العميق بأنه مخلوق ، فيريد أن يخرج عن حوله وقوته وينسب الخير لله والشر لنفسه ، أو يريد أن ينسب كل شىء لله نسبة ميتافيزيقية لامادية ، يجد فى القرآن ما يناسب ذلك .

والتدين الممتز بفعله للخير المعترف بالمسئولية فى فعله للشر يجد ما يرضى شعوره بذاته ويتفق مع العدالة التى يتصورها .

والتدين المذنب السرف على نفسه يجد إذا تاب وأب ما يبدد يأسه ويعلمته

على مصيره .

والناظر نظرة فلسفية ميتافيزيقية عميقة يجد ما يلائم نظريته .

والخاسر الذي يزعم أنه هالك ، قضى عليه بالشر والشقاء يجد ما يقرر وصف حاله . وحتى الشيطان الإنسانى المارد يجد أنه يعناده وإصراره واستعماله عقله وإرادته في غير ما أمر به ، قد وُصف بأنه من حزب الشيطان . فالقرآن ليس موجهاً للسذج ولا للمصرين على النظر إلى شيء واحد أو على النظر من جانب واحد . بل هو موجه للإنسانية المتطورة السائرة في تطورها نحو الكمال الفكرى ونحو النظرة الموحدة في شئون الله والكون والإنسان ، على الأساس الفلسفى .

وإذا احتج "متسائل" : لماذا يوجد الشر ، انشرار في الكون على الإطلاق ؟ فليحاول ، كما فعل الفلاسفة ، أن يمحس أ. ل معنى « الشر » بوجه عام ، وأن يميز بين الشر الميتافيزيقى الحقيقى المطلق وبين الشر الاعتبارى النسبى ؛ وليعلم أن الأول غير موجود في الكون ، وأن الثانى مجرد نقص ، أو فشل ، أو خير أقل ، أو من اللوازم الطبيعية للكائن المحدود أو الكائن الروحانى الملائس للمادة ؛ فليس له علة فاعلة بالمعنى الحقيقى ، بل هو شيء سلبى فقط ، لا بد منه لظهور الخير ؛ فالشر له وظيفته ، وله من القيمة بمقدار هذه الوظيفة ؛ ولو سُحرم هذا الوجود من الإنسان وشروره لما كان من المحقق أن يكون أحسن مما هو عليه .

والشيطان وكل المماندين بإرادتهم وعقولهم للحق والخير هم من هذا القبيل ، عملهم سلبى ، ويقابله الخير الإيجابى الغالب في الوجود كله ، كما يقابل الوجودُ العدم بالاعتبار العقلى . والشر النسبى مع أنه موجود فإنه مهما كان أمره أقل من الخير ، وهو على كل حال لا يفسد نظام الوجود ، وقد يكفى من عظم الخير للكائن أن يكون قادراً على معرفة الشر .

وانكار الحق له من القيمة بمقدار ما هو متملق بالحق ؛ والمذاب المترتب على إنكار الحق له من الجمال ولا بد أن يكون فيه من السعادة بقدر ما أنه لأجل إنكار الحق ؛ ولكن الفرق كبير بين جمال معرفة الحق والاعتراف به والسعادة

الفاشنة من ذلك وبين جمال معرفة الحق والتمرد عليه والشقاء للترتب على ذلك ،
إن شقاء الأشرار أو عذابهم عند القيامة شقاء سعيد ؟ وهذا تناقض لا ينفذ إلى
انسجامه إلا من ترقى بمشهدة للأشياء ، حتى تبين كل نواحيها . وكم من الآلام
نفرضا نحن على أنفسنا أو نمحملها سعداء حتى في هذه الحياة ! وكم أرعقتنا ضمائرنا
على الاعتراف بالخطأ واحتمال العقاب في ألم وسرور ! ؟ وكم أجبنا أن تُسبَل المأساة
منا الدموع أو لُمنّا أنفسنا على عدم الحزن والألم والبكاء في بعض المواقف !
وكم رغب الناس في أن يكونوا شهداء !

وإذا احتج التسائل مرة أخرى لماذا يوجد الأشرار من الناس ؟ فالسلام
هنا أيضاً كما تقدم ، ويزاد على ذلك أن معظم شرور بني آدم نسبية سلبية ؛ ورحمة
الله تسع لهم ، لأنها وسعت كل شيء . ولماذا يجب أن يكون الناس جميعاً
متشابهين ؟ ودل في هذا جمال ؟ ولماذا لا يكون من الناس من هو أقرب للملائكة ،
ويكره منهم من هو أقرب للكائنات الدنيا ، ويكون منهم الكافح بين بين ، ما دام
كل إنسان مستقلاً بوجوده من الآخر ، وما دامت الأشياء في وجودها — وبنو
الإنسان أيضاً في وجودهم — مراتب متفاوتة ، وإن كانت كلها حاملة للوجود
الخير ! ؟ وإذا كان في الناس من هم نحية لأذى الأشرار فإن في هذا جمالا
لا يعرفه ولا يقننه له إلا القليلون ، وله عوض تام في استمرار الحياة وفي حياة بعد
هذه الحياة .

وأخيراً فإنه ما دام هذا العالم موجوداً واحداً منظماً فلا بد للمفكر من
الاختيار بين أحد الحلول الآتية :

١ — القول بأنه ليس للكون مرجع مدبر واحد ، وإنما توجد قوى مختلفة
مستقلة متضاربة ؛ ومعنى ذلك إنكار علة وحدة الكون وعلة ما فيه من نظام
وارتباط وغائية ، وهذا يخالف الواقع المشاهد ، كما أنه يناقض العقل ؛ لأن
العقل لا يتصور إلا وجوداً واحداً مرتبط الأجزاء أو للظاهر ، ولأنه بطبيعته

يبعث عن الملة والوحدة ؛ والمقل حقيقة لا شك فيها ، وتجاهلها مكابرة ، وهو يؤدي إلى فقد كل أساس للحكم أو ميزان له ، وحتى كل أساس للاعتراض ، والأشياء كلها خاضعة للتغير فلا تصلح مبدأ لوجود نفسها فضلاً عن إيجاد غيرها ؛ وهذا القول كله مرفوض لأنه أشبه بالانتكاس في الوثنية القديمة أو فيما يشبه القول بآلهة كثيرة محدودة الفعل ، وهو باطل لا ريب ، وقد تقدم العقل والعلم والفلسفة حتى تجاوز هذه المرحلة بكثير .

٢ — القول بوجود خالق مدبر للأشياء ، إلا أن الأشياء بحد وجودها . استقلت عنه في وجودها وأفعالها ؛ وهذا يؤدي إلى تناقض عقلي ، لأن كون الشيء موجوداً بفعل موجد غيره وكونه في نفس وقت مستقلاً عنه ، مستحيل ؛ لأن وجود الأشياء — خلافاً لصفاتها — أمر جوهري ، وهو ليس كشيء يمكن أن يتفصل تمام الانفصال عن مصدره ، بل إن مصدره يمدّه بتيار وجود مستمر . والوجود ليس كنظام الساعة التي تتحرك أجزاؤها بسبب ما بين هذه الأجزاء من علاقة دفع واندفاع آليتين ؛ وهذا النظام هو سبب حركتها المؤقتة ، ولكنه شيء وأجزاء الساعة شيء آخر . وهذا القول مرفوض كالأول ، وما مضادان للعلم والفلسفة ، بما يسميان إليه من الوحدة وبما يقرانه من انسجام وغائية في الكون .

٣ — القول بموجد للكون فمآل مؤثر في جلته وأجزائه تأثيراً غير ملحوظ مباشرة وغير مشعور به مباشرة ؛ وهذا غير مستحيل ، لأن الفاعل — حتى في العادة — يكون في كثير من الأحيان غير ظاهر ، ولأننا لا نرى الأشياء توجد نفسها من جهة ؛ كما لا نشعر بأننا نحن اللذين توجد أنفسنا ولا نشعر بمعظم أفعالنا ولا بكيفية مدورها عنا من جهة أخرى ؛ وعلى هذا — وبحسب كل ما تقدم — نجد أننا ، وإن كنا لا نلاحظ التدخل المباشر للموجد في الكون ، فنحن نتوصل إليه بالضرورة العقلية ، لا سيما أن أغلب القوى الفعالة غير مشاهدة إلا بآثارها .

وهنا بحسب هذا القول الأخير ، لنا أن نختار بين :

(أ) القول بالموجد المطلق الخالق لكل شيء التصرف فيه كما يشاء ، لا يسأل عن شيء ؛ لأنه لا شيء فوقه ، ولأن أفعاله خلق وقوانين . ولا معنى للاعتراض عليه ، لأن هذا الاعتراض سيكون من وجهة نظر كائن محدود ، وهذا نسبي ذاتي لا يصلح أساساً للحكم . ولا لتقدير قيمة مطلقة ؛ وإذا احتج أحد بالعقل الإنساني وأحكامه فالمقل الإنساني مهما تحرر لا يزال نسبياً ، وهو لا يزال في خدمة الإنسان وممبراً من وجهة نظره الخاصة ومتأثراً بذاتيته ؛ فأما العقل المطلق فإنه لا يجد اعتراضاً على تصرف الموجد المالك فيما أوجد وملك .

وهذا مسلك لا غبار عليه في الواقع ؛ وهو مسلك أهل الورع من المتدينين في كل الديانات من المسلمین الراضين ، العاملين للخير من غير اغترار بأعمالهم ، الآملين في الرحمة والفضل الإلهيين حتى مع عدم الاستحقاق ، تاركين للفضل الإلهي مجالاً يفيض فيه بمحض الجود والكرم ، قائلين إن الإنسان ما دام مخلوقاً فهو مملوك ، وهو غير فاعل بالمعنى الحقيقي ، فليس له حقوق . ومن هؤلاء مثلاً فريق أهل السنة بين المسلمين ، وهو شبيه من وجه بموقف الفلاسفة الراضين بعجز الأقدار المحبين لها الجادين في تربية أنفسهم وفي السيطرة على ميولهم ، على ضوء مثل أعلى يتخيّلونه ، يحاولون الانسجام مع الإرادة العليا أو العقل الكلي .

(ب) القول بموجد مطلق خالق لكل شيء وبأن من مخلوقاته ما طُبع على أفعال خاصة به ؛ فهو قمار بحسب ملكات عقلية غالبية ، أو عقلية — حسية ، أو حسية غالبية ، أو بحسب قوى مادية ؛ وذلك طبقاً لفكرة واضحة في الحالة الأولى ، أو فكرة مضطربة لا تتضح إلا بالجهد ولا تنتج نهجها الإرادة إلا بالكفاح كما في الحالة الثانية ، أو بحسب دوافع وبواهب حيوية خالصة كما في الحالة الثالثة ، أو بحسب قوى طبيعية عميقة كما في الحالة الرابعة . وكل شيء يؤدي وظيفته على نحو قانوني ؛ والذي يحتمل مسثولية عمله يحتملها على نحو صارم وبحسب عدالة يتصورها

الإنسان ، وهى عدالة دقيقة إلى حد تصيب مجال الفعل الإلهى ، بل مجال الفضل الإلهى ذاته ؛ والموجد لا يتدخل فى الـكون ، وهو فى علاقته بالإنسان وحتى بالخير ان يراعى العدل والحكمة والصلاح ، كما يتصورها الإنسان بعقله ، لا يعتمد ذلك إلا تفضل أو لطف أو رحمة ، فضلاً عن أن يتعداه إلى التصرف غير المقيد .

وهذا موقف بعض المتدينين المحكمين لوجهة نظرم النسبية المحتجين بالعقل الإنسانى فى كل شىء ، كالمنزلة مثلاً بين المسلمين ؛ وفى مسلكهم من التناقض بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الشىء الذى وجوده من غيره أو ملكاته من غيره لا يكون له الفعل بالمعنى الحقيقى الكامل ، لأن كون الشىء مخلوقاً ، وكونه فعلاً بذاته فعلاً حقيقياً ، تناقض ؛ وفى نظرتهم من التمسك بمقدار ما يوجد من الحق فى أن الموازين الإنسانية نسبية ، وأنها لذلك لا ينبغي أن تطبق على المطلق ، وإلا آل الأمر إلى تشبيه الخالق بالخلق .

(ح) القول بموجد مطلق خلق الأشياء ، وعلم كل ما سيقع من أفعاله ؛ وعلم قبل خلق الإنسان ما ستكون عليه أفعاله فيما لو كان مطلق الإرادة والاختيار ، تخلفه فى الظروف التى فيها تقع منه أفعاله طبقاً للعلم السابق ؛ بل هو فى رأيهم يخلقها له مطابقة لأفعاله التى كان يفعلها ، لو كان مطلق الاختيار ؛ وليس هنا ظلم فى رأيهم ، لأنه لا فرق بين أن يخلق الإنسان الأفعال لنفسه وبين أن يخلقها الله ويحاسبه عليها ؛ ما دامت هى هى .

وهذا هو رأى بعض أصحاب المشاهدات من الصوفية الذين أرادوا - حرصاً على التوحيد الحقيقى وعلى تأكيد شمول العلم والإرادة الإلهيين - أن يتفادوا إشكال القول بفاعلين وأيضاً الإشكال المترتب على القول بكمال الله وعلمه الشامل من جهة وتركه الشرور الإنسانية تجرى مجراها من جهة أخرى . وهذا القول قد يكون نتيجة مشاهدة خاصة ، فلا مجال للحكم عليه من جانب أهل النظر العقلى المنطوق ؛ ومن الغريب أنه أيضاً رأى الفيلسوف الفرنسى ديكارت ، وذلك بتأثير العرب فى أغلب الظن . ومنه شىء عند ابن سينا وشىء فى بعض آيات القرآن .

(د) القول بالرأى الذى يئنته على سبيل المحاولة فقط لحل مشكلة من أعضل المشكلات ؛ والمقدمات التى التزمها فى وجهة نظرى هى :

١ - الوجود الحق واحد ، كما تقضى الضرورة العقلية ؛ وهو كله خير ، أو على الأقل فوق مفهومات الخير والشر ، كما يتصورها الإنسان .

٢ - الموجودات المتنوعة فى ظاهرها شئون للوجود الواحد ؛ وهذا نتيجة المقدمة الأولى ؛ وفيها كلها الوجود والخير بحسب مراتبها .

٣ - الموجودات غير مستقلة ، لا فى وجودها - وبالتالى - لا فى أفعالها ، عن الوجود الذى هى شئون له .

٤ - الموجودات تفعل بفضل وجودها وملكانها أو قواها السارية فيها سرياناً لا ينقطع من الموجد المطلق ؛ فأفعالها هى من الناحية « المادية » الخارجية المباشرة ، وهى للموجد المطلق من الناحية « الصورية » الميتافيزيقية العميقة البعيدة .

٥ - الإنسان طبيعة مركبة من عقل ونوازع شهوانية مختلفة مصدرها البدن . وهو ، وإن كانت تنلب عليه بحسب فطرته الأصلية - وإنى أعتقد بفوارق فطرية - أو بفضل الجهاد والكفاح ناحية العقل أو ناحية المادة ، فإنه لن يستطيع أن يفعل فعلاً مطابقاً لإحدى ناحيتى طبيعيتة مطابقة تامة ؛ وهذا نتيجة لازمة لتركيبه من شيئين : فالإنسان لا يستطيع فى العادة مباشرة الأعمال الفكرية الروحية إلا وهو يحمل ثقل طبيعته المادية ، كما أنه لا يباشر العمل المادى الحيوانى إلا وهو شاعر - ولو بعض الشهور - بممارسة عقله وبحكمة القاسى عليه ؛ فلا بد له من الكفاح تحت سلطان الفكرة وتوجيه وإرشاد من الإرادة العليا . وفى هذا الكفاح فضله الذى لا يُبدانى .

ولو كان الإنسان عقلاً مجرداً أو كان حيواناً من كل وجه لما كان هناك مجال للتكليف الدينى ولا للأمر الخلقى بما يتطلبه من بذل الجهود ، ولما كان هناك مجال للإرادة ولا للكلام فى الاختيار ، لأن الاختيار بالمعنى المادى لا يكون إلا

عند اختلاف الدواهي والصوارف ، وهذا لا يكون عند كائن مركب من طبيعتين متعارضتين كما هو الحال عند الإنسان ، فحياة الإنسان على ظهر الأرض امتحانٌ وابتلاء ، وفضله في الكفاح مع الإخلاص ، حتى ولو فشل في بلوغ الكمال ؛ وهو بحسب موقفه الصعب ، لأنه يعيش حراً (نظرياً) في أعماق سجن من بدنه ومن هنا الكون (عملياً) .

وإذا كان الفلاسفة لم يتفقوا على أن الإنسان حر أو على أنه مجبور ، وإذا كان لا أحد من أهل الأديان ولا من الفلاسفة يفكر أن الإنسان — على الرغم من تركيب طبيعته — مكلفٌ بالعمل الخلقى ، بل هم يرون أن التكليف الدينى والأمر الخلقى لا يوجبهان إلا للإنسان ، لأنه هو الوحيد الذى تسمح طبيعته بذلك ، وإذا كان الإنسان من أول نظرة له مشكلاً ، لماذا يوجه الاعتراض إلى ما يقرره القرآن عن هذا الإنسان ، إذا كان ذلك مطابقاً لحاله ؟ ولماذا لا يريد الإنسان أن يفهم إشكال حياته وأن يقبل هذا الإشكال ، نافذاً إلى صميم مشكلة الوجود ؟ إن الذى فهم مشكلة الإنسان هو مفكر مثل أبى الملاء حين يقول : « إلى الله أشكو حمجة لا تطيعنى » ؛ أو مثل جوته Goethe إذ يقول : « إن روحين تسكنان فى صدرى » ، أو مثل الفخر الرازى إذ يقول : « وأرواحنا فى وحشة من جسامنا » .

إن الإنسان أرقى الكائنات الحادثة ، وجماله فى إشكال طبيعته ، وفضله فى سعيه للتغلب على ضروب المحن والإغراء وما يلحق بذلك من الآلام ، وفى قبوله عبء طبيعته وعبء هذه الحياة راضياً بنفسه محاولاً إيجاد الانسجام بينه وبين نفسه وبينه وبين الإرادة العليا . وهنا فقط يملك نفسه كلها ويراهها فى حالة من الوجود الحق والخلود الذى ليس له حدود .

* * *

والخلاصة أن الإنسان شأن من شئون الوجود الواحد المطلق من كل جهة .

وقيد ، فليحتل مكانه بين أحضان الوجود الشامل لكل شيء ، وينبني ألا ينظر
لا لنفسه ولا للكون من وجهة نظر نفسه ، لأنه ليس معلقا في فراغ مطلق ،
بل هو في وجوده وبقائه محمول في الوجود الكلى .

وهو حر مختار ، بمعنى ؛ مقيّد ، كالمجبور ، بمعنى ؛ ولو كان حراً قادراً كاملاً
بالمعنى المطلق لكان إلهاً ؛ وإذن فهمته أن يعمل جاهداً ، حتى يحقق في نفسه
صنات الوجود الحق الذي هو منه ، من كمال على في معرفة الحقائق وكمال عمل في
إنفاضة الخير ، وحتى يخرج من دائرة الإشكال الذي هو فيه ، وينبني ألا ينظر
لوجوده وحياته من أولها ولا من وسطها ، بل من آخرها الذي يجتمع فيه وجوده
كاه وعمله كله وتظهر فيه صفاته الحقيقية ، بعد أن تسقط عنه الإشكالات ويَزول
عنه التناقض ويعود إليه الانسجام ، لأن هذه هي النقطة الصحيحة التي يمكنه
أن يقف منها وينظر النظرة الشاملة .

إذا كان القرآن لا يتكلم عن إنسان مطلق أو وهمي ، لأنهما ليس لهما وجود ؛
بل عن هذا الإنسان الواقعي المشكل ، فالقول بتعارض القرآن لا أساس له ؛
وهو اعتراض شكلي خارجي ، لن يضير القرآن شيئاً ، لأن الاتفاق تام بين الجميع
على أن طبيعة الدين الحق وحتى طبيعة العلم الحق والفلسفة الحقيقية هي أن ينبصر
من الحقائق العميقة لا من الشكليات . ومن نظر بعين الوجود الحق لم يشق عليه
فهم شئونه . وللقُرآن هنا فضل فريد على كل كتب الدين وكتب الفلسفة .

وهذا الكلام كله أو أغلبه كلام على ضوء العقل المتجه نحو الخارج ، أعني
نحو الكون الخارجي ، المعتمد على التحليل ، المتقيد بكثير من الاعتبارات النفسية .
لكن هذا العقل لا يؤتي من المعرفة إلا بحسب اتجاهه أو منهجه . وليس من
شك في أن العقل يمكن أن يتجه اتجاه آخر ؛ ولذلك فقد أصاب أولئك الصوفية
والفلاسفة الذين أرادوا أن يعكسوا اتجاه سير العقل وأن ينبروا منهجه ويطلقوه
من القيود ، لكي يصل إلى إدراك الحقيقة من طريق الاتجاه نحو الداخل ، أعني =

ولكن بعد أن فتح المسلمون بلادَ غيرهم ، وجدوا أمامهم علمَ عقائد نصراني متكامل البناء ، كما وجدوا أمامهم مذاهب أصحاب زرادشت ومذاهب البراهمة . وقد تكلمنا فيما تقدم عما استفاده المسلمون من النصارى ؛ ولا شك أن مذاهب المتكلمين الاعتقادية تأثرت بموامل نصرانية أبلغ التأثير : فتأثرت العقائد الإسلامية في تكوينها بمذاهب المثلكانية واليعاقبة في دمشق ، كما تأثرت في البصرة وبغداد بالمذاهب النسطورية والنبوطية^(١) .

= نحو النفس ، إدراكاً كلياً لمسلكات متحررة من عنال النسيية ؛ وقد وجه القرآنُ العقلَ الإنساني في هذا الطريق ، من غير أن يُغفل الطريق الأول ؛ لأنه طبيعي للإنسان الواقع . وهنا نستطيع أن نفهم معنى قول الله تعالى في القرآن : « وفي الأرض آيات للموقنين ، وفي أنفسكم ، أفلا تبصرون ! » (سورة ٥١ الذاريات آية ٢٠ - ٢١) .

وأرجو بعد هذا أن أكون قد بينتُ حوالاً ووجهات نظر مختلفة يستطيع القارئ المتدبر أن يبرف منها حقيقة ما أريد ، أو أن يكون منها وجهة نظر صحيحة ترضيه ، وكل ما أرجوه هو ألا ينظر نظرة تحليلية ؛ لأن التحليل بطبيعته لا يفيد علماً ، وإن كان أحياناً من وسائل المعرفة ومراحلها الأولى .

ولا بد من أن أعذر عن طول هذا التعليق وعما فيه من وثبة صوفية فلسفية ومن تكرار مقصود وتعبير خاص تقتضيه طبيعة المسألة ، ولكنه ثمرة تفكير طويل ورغبة في الإجابة عن أسئلة عقول كثيرة متوثبة ؛ فأرجو أن يطول عنده نظر القارئ وحله وصبره وتدبره ، وأن يراجعني ، إن شاء ؛ وسأجيب بعناية ، لأن هذه مهمتي .

(١) نظراً لعدم ذكر المؤلف الأمثلة لا نستطيع أن نقول أكثر من أن المتكلمين وضعوا من جانبهم بناء مذاهب توارى للمذاهب الأخرى ؛ وإذا كانت هناك آراء نصرانية نهي آراء النصارى الذين دخلوا في الإسلام ، وليست منه في شيء ، لأن العقيدة الإسلامية تخالف العقيدة النصرانية خصوصاً كما وضعتها الكنيسة ، مخالفة صريحة واضحة .

ولم يخلص إلينا إلا القليل من الآثار للكتوبة المتعلقة بتلك الحركة في أوائل نشأتها ؛ غير أننا لا نخطئ الصواب ، إذا قلنا إن اختلاط المسلمين بالنصارى وتلقيهم العلم عنهم في المدارس كان له عظيم الأثر . ولم يكن ما يُستفاد من مطالعة الكتب في الشرق في تلك الأيام بالشىء الكثير ، وليس هو اليوم بالشىء الكثير ؛ بل كان الناس يأخذون عن أساتذتهم شيئاً أكثر مما يتعلمون من الكتب . ونحن نجد بين مذاهب المتكلمين الأولى في الإسلام وبين العقائد النصرانية شبهة قوياً ، لا يستطيع معه أحد أن ينكر أن بينهما اتصالاً مباشراً . وأول مسألة كثر حوثها الجدل بين علماء المسلمين هي مسألة الاختيار ؛ وكان النصارى الشرقيون يكادون جميعاً يقولون بالاختيار . واصل مسألة الإرادة لم تُبحث من كل وجوها في زمن من الأزمان ، ولا في بلد من البلاد ، مثل ما بحثها علماء النصارى في الشرق أيام الفتح الإسلامى ؛ وكان هذا البحث داخلاً ضمن المشكلات المتصلة بالمسيح . وعليه : م [أولاً ، ثم دخل في المباحث المتصلة بالإنسان .

وتقوم إلى جانب هذه الاعتبارات الفنية من البرهان دلائل متفرقة على أن طائفة من المسلمين الأولين الذين قالوا بالاختيار كان لهم أساتذة نصارى^(١) . ثم جاءت عناصر فلسفية محضة من المذاهب النحوية أولاً وما ترجم من

(١) راجع ما كتبه المرحوم الأستاذ أحمد أمين عن القدرية ، في فجر الإسلام ، الطبعة الثالثة ١٣٥٤ هـ — ١٩٣٥ م ، ص ٣٤٧ والصفحات التالية . على أن البحث في القدرية حدث أيام التي عليه السلام ، كما ظهر في المدينة لا في الشام فقط ؛ والبحث في مسألة الحرية الإنسانية هو على كل حال مسألة تنشأ « بحسب ضرورة فلسفية لفعل الإنسان » ، كما يقول ماكس كدوناك . راجع كتاب تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٢٨٢ ، وجولف زهر في مجلة جمعية المشرقين ، الألمان 302,402 (ZDMG, LVII S. 1908) ، وما كدوناك في كتابه عن تطور علم الكلام الإسلامى ص ١٢٧ من الأصل الإنجليزى . ويرى جولف زهر (المحاضرات ص ٧٢ ، ٧٤ ، ٧٦ من الأصل الألمانى) أن منقأ حركة القدرية يرجع إلى محاولة الجوفيق بين نصوص القرآن .

الكتب بعد ذلك ، وتضافرت مع المؤثرات النصرانية المصطبغة بالفلسفة اليونانية في دورها الشرقي الأخير .

٢ — علم الكلام^(١) :

وكانت الأقوال التي تُصاغ كتابةً أو شفاهاً ، على نمط منطقي أو جدلي ، تُسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة المسائل الاعتقادية « كلاماً »^(٢) ، وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون « متكلمين » ؛ وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ، من استعماله في الدلالة على معالة مفردة ، إلى استعماله في الدلالة على جملة مذاهات المتكلمين وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات . وأحسن

(١) كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقهاً ، ثم مُنِحت للاعتقادات باسم الفقه الأكبر ، وخصت المسليات باسم الفقه ؛ وسميت مباحث الاعتقادات علم التوحيد أو الصفات — تسمية للبحث بأشرف أجزائه — أو علم الكلام ، لأن أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في المعرييات كالمنطق في الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر في غيره ، أو « لأنه بقوة أدلته كأنه سار هو الكلام دون ما عداه ، كما يقال في الأقوى من الكلاميين : هذا هو الكلام » (شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام لعبد الرازق الأهيجي ص ٤ طبع طهران) ، أو لأن المتكلمين أرادوا مقابلة الفلاسفة في تسميتهم قوماً من فنونهم بالمنطق ، ولانطق والسلام مترادفان . ويقول الفهرستاني إن لفظ الكلام أصبح اسطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما تصادف لفظ « كُلم » بمعنى ناظر أو جادل . ويرجع الفارسي إلى كتاب المؤلف لمضد الدين الأيمى (ص ١٦ من طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ ، واللؤلؤ (ص ١٨ من طبعة لبيترج ١٩٢٣) ، وليراجع أيضاً مادتي فقه وكلام في دائرة المعارف الإسلامية ، وشوارق الإلهام والاتصار للخطاط ص ٧٢ ، ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٥ ، وفصل علم الكلام في مقدمة ابن خلدون .

(٢) يضم المؤلف بعد هذه الكلمة بين قوسين الكلمة اليونانية λόγος ، ومعناها : الكلمة أو الفكرة ، ولا أدري ماذا يريد من ذلك ، إلا أنه ربما كان يريد أن يبين في هذا اللقائم المقابل اليوناني لفظ « الكلام » ، وهو هنا صحيح ، لأن الكلمة اليونانية ، قبل ما تدل عليه الكلمة العربية سواء فيما يتعلق بالكلام الذي هو نطق خارج بالصوت أو نطق أو فكر داخلي في النفس .

عبارة تدل بها على علم الكلام هي : Theologische Dialektik (= الجدل في المسائل الاعتقادية) أو Dialektik (= الجدل) فقط ، وسنترجم فيما يلي لفظ متكلمين بلفظ Dialektiker .

وكان لفظ « للتكلمين » يُطلق أول الأمر على كل من نظر في مسائل العقائد ، وأصبح بعد ذلك يطلق خاصة على المتكلمين الذين يخالفون المعتزلة وتبعون مذهب (أصحاب الحديث) أهل السنة^(١) . وعلى هذا المعنى الأخير يحسن أن نترجم لفظ المتكلمين بـ Scholastiker (مفكرين مدرسيين) أو Dogmatiker (متهمجو العقائد للقبولة مقدما) والحق أنه على حين كان الجليل أدول من المتكلمين يعملون في إقامة بناء العقائد ، فإن من جاء بعدهم لم يعملوا أكثر من بسطها وإقامة الأدلة عليها .

١. أن ظهور علم الكلام في الإسلام كان يعتبر بدعة من أكبر البدع ؛ وقد شدد في التكفير على هذا الملم أهل الحديث الذين كانوا يرون أن ما جاوز البحث في الأحكام الفقهية العملية إلحاد^(٢) ، لأن الإيمان عندهم هو الطاعة ، لا كما يذهب إليه المرجئة والمعتزلة من أنه هو العلم والمعرفة^(٣) بل إن هؤلاء

(١) يمكن الحقيقة أن كل الذين بحثوا في العقائد ، سواء من المعتزلة أو أصحاب الحديث أو غيرهم يسمون متكلمين .

(٢) لم يكن هذا إلا في أول الأمر ، وخصوصاً بعد ظهور المعتزلة واعتقادهم على العقل إلى حد خرجوا به عن الدين وعن الحق نفسه .

(٣) جاء في كتابه التصير في الدين للإسفرائيلي ، وهو مخطوط بمكتبة الأزهر من ٧٣ (طبع بعد ذلك) : « وما اتفقوا عليه (المعتزلة) من فضائحهم أن العبد لا يحصل له صفة الإيمان حتى يعلم جميع ما هو شرط اعتقادهم ويقدر فيه على تقرير الدلالة ويتمكن من المناظرة والمجادلة ، ومن لم يبلغ تلك الدرجة كان كافراً لا يحكم له بالإيمان » . أما المرجئة فمن المعلوم أنهم اعتبروا أن الإيمان هو العلم بالله والمعرفة وأن الكفر هو الجهل بالله — وادع مفاهيمهم في مقالات الإسلاميين طيبة القاهرة ١٩٥٠ من ١٩٧ فإسدها

الأخيرين كانوا يعتبرون النظر العقلي من الواجبات المفروضة على المسلمين ، وقد ساعدت ظروف ذلك العهد على قبول هذا الرأي . وفي الحديث أن النبي قال : أول ما خلق الله تعالى العلم أو : العقل^(١) .

٣ - المعتزلة وخصومهم :

كثرت الآراء واختلفت منذ عهد الأمويين^(٢) ، وزاد عددها زيادة كبرى في العصر العباسي الأول . وكلما تشعبت هذه الآراء اتسعت شقّة الخلاف بين أصحابها وبين أهل الحديث ، وصعبت على هؤلاء الإحاطة بها . ولكن أخذت تتميز بالتدرّج بمذاهب كلاسية منسّقة ، أكثرها اقتشاراً — ولا سيما بين الشيعة — مذهب المعتزلة ، الذين جاءوا خلفاء للقدريّة ، وأقاموا مذهبهم على النظر العقلي . وقد نال هذا المذهب تأييد خلفاء بني العباس من أيام لأأمون إلى عهد للتوكل ، حتى جعلوه عقيدة للدولة ، وبعد أن كان للمعتزلة من قبل عرضة للقمع والاضطهاد من جانب السلطة الزمنية أصبحوا ممجّدين لفقهاء الناس ، يُحِلُّون السيفَ محلّ الحجّة والدليل .

غير أنه حوالى ذلك الوقت بدأ خصومهم من أهل الحديث يقيمون بناء

(١) هذا الحديث ، حديث أن أول ما خلق الله العقل ، ثم قال له : أجب ! فأقبل ، ثم قال له : أدبر ! فأدبر ... الخ حديث يذكر كثيراً في بيان قيمة العقل والعلم ؛ ولكنه حديث ليس صحيحاً باتفاق .

(٢) في عهد الأمويين ظهر الشيعة والخوارج والمرجئة والقدريّة القائلين بحرية الاختيار ، وفيه أولئك المسمّون بـ (توفى سنة ١٣١ هـ) مذهب المعتزلة .

مذهب في العقائد^(١) . وعلى الجملة فقد كانت توجد عقائد تتوسط بين اعتقاد العامة الساذج وبين الاعتقاد الذي هو علم ومعرفة عند أصحاب النظر الكلامي ، وهذه العقائد تخالف مذهب المنزلة ، فهي تنزع إلى التشبيه فيما يتعلق بالله ، وتنزع في علوم الإنسان وعلوم الكون نزعة مادية : وكان أصحاب هذه العقائد مثلاً يتصورون النفس جسماً أو يتصورونها عرضاً لل بدن ، وكانوا يتصورون الذات الإلهية كالإنسان . ورغم أن التلميم والقنون الإسلامية تنفر من رأى النصارى فيما قالوه على سبيل التمثيل عن الإله — الأب ، فقد اعتقد بعض المسلمين ، هيئة ذات الله اعتقادات كثيرة غريبة معجزة لا يستسيغها العقل ، حتى ذهب البعض إلى أن جعلوا له كل أعضاء الجسم ما خلا الاعية ونحوها مما يتقسم به الرجال في الشرق^(٢) .

ومن المستحيل أن نستطيع الكلام تفصيلاً عن جميع الفرق الكلامية التي

(١) وأوله من أسس مذهباً يستند إلى تصور الوحي وإلى الحديث الشريف وحارب المعتزلة ، وأكبر من قام بذلك في عس الوقت ، الحارث بن أسد الهامسي (توفي سنة ٢٤٣ هـ) وعبد الله بن سعيد بن كلاب وذلك قبل ميلاد أبي الحسن الأخرى الذي يعتبر أكبر ناصر لمذهب أصحاب الحديث .

(٢) يسن هؤلاء بالمسبة أو المسبة ، كان السلف يؤمنون بما في القرآن من آيات التشبيه عتريين من تأويلها ، بعد القطع بأن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولأن التأويل يؤتى علماً ظاهراً ، وهو لا يجوز في حق الله ؛ غير أن آخرين من غلاة القبة وبعض أهل الحديث صرحوا بالتشبيه ، فخلعوا لله صورة ذات أجناس وأعضاء ، وأجازوا عليه الانتقال وللصالح ؛ وحكى عن داود الجباري أنه قال : أفتونى عن التريج واللحية ، وأسألونى عما وراء ذلك ؛ وجعل لله جسماً وطناً وماء ، وقال إن له وفرة سوداء وشمراً شديداً المودة ؛ بل أخذ هؤلاء المسبة من اليهود تشبيههم الفليظ ، فأثروا بأراء خالصة لا تمل على عقل ولا علم ؛ ولم تكن إلا آراء أفراد لا قيمة لهم ... انظر للثلث والحل س ٧٥ — ٨٥ من الطبعة الأوروبية .

كثيراً ما كانت تظهر في أول أمرها أحزاباً سياسية^(١) . ويكفي من ناحية تاريخ الفلسفة أن نذكر هنا مذاهب المعتزلة الكبرى ، وذلك بقدر ما تستحقه من اهتمام طامة القراء الباحثين .

٤ — الفعل الإنساني والفعل الإلهي :

كانت أول مسألة يحثها المتكلمون متصلة بأفعال الإنسان وبما قدّر له . وكان القدريّة ، أسلاف المعتزلة ، يقولون بأن الإنسان مختار ، وأخصّ لقب أطلق على المعتزلة ، حتى في آخر أمرهم ، حينما توجه تذكيرهم إلى مباحث تختلط فيها الفلسفة بالكلام ، هو أنهم « أهل المدل » ، القائلون بأن الله لا يصدر عنه شر ، وأنه يُثيب الإنسان ويباقبه على حسب عمله ؛ وهم يستوفون بعد ذلك « أهل التوحيد » ، أعني الذين ينكرون أن لله صفات زائدة على ذاته^(٢) .

(١) خصوصاً الشيعة والخوارج ، وللرجعة إلى حد ما .

(٢) إن أصول للمعتزلة الخمسة للمعمورة هي : (١) التوحيد ، يعني إنكار الصدوق المبدأ الأول أو في المبادئ القديمة ، وقلنا حاربوا الثنوية من القرس القائلين بعبدين هما النور والظلمة ، كما أنكروا الصفات القديمة الزائدة على الذات ، وأصل التوحيد موجباً أيضاً ضد للهجة الذين يتسكعون بظاهر بعض آيات القرآن فيسبّون الله بالإنسان أو بالجماعات ؛ (٢) المدل يعني أن الله عادل وأن عدله يقتضي ، ما دام قد كلّف الإنسان ، أن يجعل له قدرة وإرادة ، بحيث يكون الإنسان هو المحدث لأفعاله المشوّل عنها ولا يكون قد دخل في ذلك ، وهذا الأصل موجباً ضد الجبرية القائلين بأن الله خالق كل شيء وفاعل كل شيء بما في ذلك أفعاله الإنسان بحيث يكون الإنسان مجبراً كأي شيء في الطبيعة (٣) المنزلة بين المنزلتين ، يعني أن مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان ، وهي منزلة القسق ، وهذا الأصل موجباً إلى الخوارج الذين كفروا صاحب الكبيرة وللرجعة الذين اعتبروه مؤمناً (٤) الوعد والوعيد ، يعني ضرورة إثابة المطيع ومعاقبة العاصي إن لم يتب (٥) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذا الأصل يقتضي مجاهدة كل من خالف حكم الله أو أمره ونهيه — وهذه الأصول قال بها جميع المعتزلة إلى جانب أصول أخرى ، مثل القول بأن الله لا يفعل إلا الأصلاح وأن أفعاله تتمعي مع الحكمة وأنه يفعل القطف والموض لا بالنسبة للإنسان لحسب بل بالنسبة للحيوان أيضاً ، وهذا كله يدخل في باب المدل ، وإلى جانب أصول عقلية مذكورة فيما يلي .

ولا بد أنهم تأثروا في تقرير عقائدهم على نسق مرتب بنظريات أهل المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة ، (انظر ب ٤ ، ف ٢ ق ١) ؛ ففي النصف الأول من القرن العاشر (الرابع المعبري) كان المعتزلة يصدّرون مذهبهم بالقول بالتوحيد ، وجعلوا القول بالعدل الإلهي الذي يتجلى في كل أفعال الله في المرتبة الثانية .

ذهب المعتزلة إلى القول بالاختيار ليثبتوا أن الإنسان مسئول ومحاسب على أفعاله ، وليقيموا الحجة على عدل الله ، وأنه لا يمكن أن تصدر عنه مباشرة معاصي الإنسان ؛ فالإنسان عندم لا بد أن يكون خالقاً لأفعاله نفسه ^(١) ؛ ولـ : خالق للأفعال فقط ، قل من المعتزلة من كان يشك في أن القدرة على الفعل بالجملة واستطاعة فعل الخير أو الشر ، هما من الله . ومن هذا نشأت مباحث كثيرة دقيقة يصحبها قد تفكّر الزمان عند الفلاسفة ، وهذه المباحث تتصل بالاستطاعة التي يخلقها الله في الإنسان : أي تتقدم الفعل أم توجد معه ؟ فإن كانت متقدمة عليه ، فإما أن تبقى حتى زمن الفعل ، وهذا يناقض أن تكون عرضاً (انظر ب ٢ ، ف ٣ ق ١٢) ؛ وإما أن تزول قبل الفعل ، فيمكن أن يستغنى عنها الفعل بالإطلاق .

وأصل النظر العقلي من البحث في الأفعال الإنسانية إلى البحث في أفعال الطبيعة ؛ وإذا كان موضع البحث في الحالة الأولى هو : هل الفاعل هو الله أو الإنسان ؟ فهو في الحالة الثانية : هل الفاعل هو الله أو الطبيعة ؟ وقد اختلفت القوى الفاعلة للولادة في الطبيعة وسائل أو عللاً ثانوية ، وحاول البعض أن يتناولها بالبحث ؛ وذهبوا إلى أن الطبيعة ذاتها ، شأن كل شيء في الوجود ، من مخلوقات

(١) انظر لئال ص ٢٠ ، وانظر كراشم في الاستطاعة في مقالات الإسماعيليين للأعرجي

وفي لئال والفصل ص ٢١ — ٥٩ ، وكتابنا عن إبراهيم النظم ص ١٨٤

الله ربَّنا مُتَدَاعَاتِ حِكْمَتِهِ ؛ وكأ أن قدرة الله المطلقة يُقَيِّدُهَا فِي الْأَفْعَالِ تَنْزِيْهُهُ عَنِ الشَّرِّ أَوْ عَدْلُهُ ، فَبِهَذَا تُقَيِّدُهَا حِكْمَتُهُ .

بل هم عللوا وجود الشر على الأرض بأنه من آثار الحكمة الإلهية ، لأنها لا ترمى في كل شيء إلا إلى الأصلح ؛ فالشر ليس مفعولاً لله ولا مراداً^(١) . وقد قال بعض المتقدمين من المنزلة إن الله يقدر على فعل الظلم أو الجور ، ولكنه لا يفعل^(٢) ؛ أما من جاء بعدم فكانوا يقولون إن الله لا قدرة له على فعل شيء يقتضى النقص ويناقض كمال ذاته^(٣) .

أما خصوم المنزلة فكانوا يقولون إن الله بقدرته المطلقة وإرادته التي لا يحاط بها يخلق جميع الأفعال^(٤) والحوادث ؛ فنفروا من رأى المنزلة ، وشبههم بالجهوس القائلين بالاثنتين^(٥) .

ومذهب خصوم المنزلة هو التوحيد الذى لا اضطراب فيه ولا تناقض ؛

(١) انظر للعلل ص ٣٠ .

(٢) القائل بهذا هو أبو الهذيل الملاط ، فعنده أن الله قادر على فعل الضرر والعلل ، ولكنه لا يفعلها لتبجحها أو لحكمة ورجته .

(٣) صاحب هذا القول إبراهيم النظام ؛ فانه عنده لا يوسف بالقدرة على الضرر ، ومذهبه أنه لما كان القبح سفة ذاتية للقيح ، وهو المانع من إضافة الضرر إلى الله تعالى ، فن تمجيز وقوع القبح منه قبح أيضاً ؛ ولما اعترضوا عليه بأن مذهبه يجعل الله ملبواً مجبوراً لعدم قدرته على غير ما يفعله أجاب : « إن القوى الزمتوني في القدرة يؤمكم في الفعل ، فإنه عندكم يستحيل أن يفعل ، وإن كان مقدوراً ؛ فلا فرق » . ومجد القارى الأسباب التي أدت بانتظام إلى هذا القول مبسولة في مواطن كثيرة من كتاب الانتصار للخياط ، وفي كتابنا من ص ٨٨ وما بعدها .

(٤) للعلل ص ٦٨ وما بعدها .

(٥) سبب ذلك قول المنزلة باستقلال الإنسان في أفعاله من الله ، مما قد يؤدي إلى القول بفاعلين أحدهما يفعل الخير وهو الله ، والثاني يفعل الشر كالإنسان وغيره وتُروى أحاديث في أن القدرة (القائلين بقدرة الإنسان على أفعاله وخلقه لها) مجوس الأمة الإسلامية .

فهم لم يريدوا أن يجعلوا الإنسان خالقاً لأضالته ، ولا الطبيعة خالقة لما يحدث فيها ، فجعلوا لها قدرة على الخلق إلى جانب قدرة الله ودورها

٥ - الذات الإلهية

يتضح مما تقدم أن فكرة المعنوية فيما يتعلق بذات الله كانت تخالف فكرة العامة وفكرة أهل الحديث ؛ وبتقدم النظر العقلي تجلى هذا الاختلاف في مسألة الصفات الإلهية بنوع خاص .

أكد الإسلام من أول الأمر وجوب الوحدةية لله تأكيداً جازماً^(١) ؛ غير أن هذا لم يمنع البعض من أن يضيفوا لله من الأسماء الحسنى ما يضيفون للإنسان ، وأن يصفوه بصفات كثيرة^(٢) . ولا شك أنه بتأثير علم العقائد النصراني عظم شأن بعض الصفات ، حتى صار لها المكان الأول ، وهي : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والكلام ، والسمع والبصر^(٣) ، ومن بين هذه الصفات أولت الصفتان الأخيرتان ، وهما السمع والبصر ، من أول الأمر ، تأويلاً يبنى عليها الصفة الحسية ، أو أنكرهما البعض جملة .

على أنه قد ظهر أن في القول بتعدد الصفات القديمة مفاضة لما يجب لله من توحيد^(٤) مطلق ؛ وأشفق المتكلمون أن يكون فيها ما في الثالث عند الانصارى ،

(١) آيات القرآن في هذا كثيرة ، ولا تحتاج إلى إشارة خاصة

(٢) في القرآن نفسه وصف الله بكل صفات الكمال ووصفه على سبيل المجاز بمات مما للإنسان .

(٣) انظر الفصل الخامس من الكلام في مقدمة ابن خلدون . ولا أرى هنا شأناً لم العقائد النصراني ما قامت بكل هذه الصفات واردة في القرآن

(٤) الملل ص ٣٠ - ٣١

لأن هؤلاء الأخيرين أولوا الأقسام الثلاثة من قبل بأنها صفات^(١) ؛ ولكن يخرج
المتزلة من المأزق حاولوا أحياناً أن يجعلوا بعض الصفات من حيث المعنى فرعا
لبعض الآخر، فردوها لصفة واحدة كالعلم أو القدرة^(٢) ، وأن يعتبروا هذه الصفات
جميعاً وجوهاً وأحوالاً للذات الإلهية أحياناً أخرى أو أن يجعلوها عين الذات^(٣) ؛
ويكاد هذا القول أن يُفقد الصفات كل ما لها من شأن .

وكانوا أحياناً يحاولون الإبقاء على بعض ما للصفات من شأن ، وذلك من
طريق الاحتيال في التعبير ؛ فبينما نحمد الله لسوف ينفى الصفات ويقول : الله
عالم بذاته ، نحمد المتكلم من المتزلة يقول : إن الله عالم بهم وعلمه ذاته^(٤)

يرى أهل السنة أن هذا الرأي في ذات الله يمتلئ الألوهية من معناها ؛
ذلك أن مذهب للمتزلة يكاد لا يتجاوز سلب الصفات عن الله ، كالقول بأنه ليس
كثله شيء وأنه منزّه عن المكان والزمان والحركة وما يشبهها ؛ لكنهم استمسكوا

(١) أثبت النصارى الأقسام الثلاثة على أنها صفات ؛ فتلا جاء في كتاب مصباح الظلمة
ولإيضاح الخمسة لأبي البركات المعروف بابن كبير (ط . باريس ضمن مجموعة Patrologia
Orientalis, XX. p. 834 . فصل في القات ومعاني الصفات : ذات الباري تعالى جوهر
واحد موصوف بثلاثة أقانيم ، وهي يميز عنها النصارى بالأب والابن والروح القدس : فالأب
هو الجوهر مع صفة الأبوة ؛ والابن هو الجوهر مع صفة البنوة ، والروح القدس هو هذا
الجوهر الواحد مع صفة الانبثاق ، فالوضوح ، أعني القات ، واحد ؛ والجوهر ، أي الصفات
المميز عنها بالأقسام ، ثلاثة ؛ والجوهر قائم بذاته ، والأقسام قائمة بالجوهر .
(٢) الملل من ٣١ — ٣٢ .

(٣) صاحب هذا القول هو أبو الهذيل العلاف . راجع الملل للمهرستاني من ٣٤ ،
ويقول المهرستاني (نهاية الأقسام من ١٨٠) والأشعري (مقالات الإسلاميين من ٤٨٣ ،
٤٨٥) إن أبا الهذيل أخذ هذا الرأي من الفلاسفة .

(٤) راجع الفرق بين هذين القولين في الملل من ٣٤ . ثم إن أبا هاشم
قال إن الله عالم لذاته بمعنى أن العلم حال له ، هو صفة وراء كونه ذات
موجوداً ، وهذه الحال لا توجد إلا مع الذات ، إنما على حياها فهي ليست
موجودة ولا معدومة .

بالقول بأن الله خالق السكون استمساكاً شديداً ، وذهبوا إلى أننا نستطيع أن
 نستدل على الله بمصفواته ، وإن قل ما نعرفه عن ذاته .
 على أن الميزة وخصوصهم كانوا جميعاً يقولون إن الخلق فعل من أفعال الله
 لا يشتركه فيه غيره ، وإن العالم حادث في الزمان . وقد اشتدوا في محاربة
 القول بقدم العالم ، وهو قول كان ذاتياً في جميع بلاد الشرق ذيوماً كبيراً ،
 تؤيده فلسفة أرسطو .

٦ - الوحي والعقل :

رأينا فيما تقدم أن المتكلمين يئذون الكلام صفة من صفات الله القديمة ؛
 وربما كان القول بقدم القرآن للنزل على النبي متابعاً لمذهب النصارى في الكلمة
 (Logos)^(١) . ذهب المعتزلة إلى أن الاعتقاد بقدم القرآن إلى جانب قدم الله
 شرك ، وذهب بعض الخلقاء - معارضين لذلك - إلى رأى المعتزلة ، فأعلنوا
 القول بخلق القرآن حقيقة لدولتهم ؛ ومن أنكر ذلك عاقبه على رؤوس
 الأسماء . ومع أن المعتزلة أرادوا باتحالم هذا الرأى أن يكونوا أدنى إلى أصول
 الإسلام الأولى من خصومهم ، فإن الأيام أتت هؤلاء الخصوم ، وكان وريح

(١) أغلب الظن أن نقاء الكلمة المختلفة بخلق القرآن أو قدمه هي فرع لمشكلة قدم
 الصفات ؛ فإذا كان الكلام صفة قديمة لله كان القرآن أو غيره من الكلام الإلهي قديماً ،
 أما من ينق الصفات القديمة فهو ينق قدم دليها الخارجي . هذا ما يميل إليه جولدزير ومارشان
 أيضاً : المحاضرات ١٠٤ ؛ ودين الإسلام لمارشان ص ٤٧ وكلامها بالألمانية . أما ما يميل إليه
 بكر (Zah 1912) وما كموثالد (في كتابه عن تطور علم الكلام ص ١٤٦) وفي مقالته من
 مادة كلام في عائرة إلى تاريخ الإسلام (من تأليف نظرية الكلمة عند المسيحيين فإن ما يضاف
 ذلك وجود خلاف أسلافهم نظرية الكلمة ونظرية قدم القرآن . وقد يكون لنظريته قدم
 العالم وتمييزاً للعلامة منذ أول عهد العرب بالتمسك بالفلسفة بين كلام قس وكلام قسطنطين
 القول بقدم القرآن أكبر من أثر نظرية الكلمة عند المسيحيين .

أهل التقى أكبر سلطاناً مما يهدى إليه النظر العقل ؛ ورُئِيَ كثير من المعتزلة — رماهم إخوانهم في الدين — بأنهم لا يُوفِّقون القرآن حقاً من الإجلال ، مع أنه كلام الله ، وأنهم إذا لم يتفق للقرآن مع مذاهبهم ، تأوَّلوه وأخرجوه عن معانيه . والحق أن كثيراً من المعتزلة كانوا يعوِّلون على العقل أكثر مما يعوِّلون على نصوص القرآن . وقد نظر المعتزلة في الأديان الثلاثة السماوية ، يقارنون بعضها ببعض ، بل يقارنون هذه الأديان بالعالَم الديني عند الفرس والمنوذين والآراء الفلسفية أيضاً ، فتوصلوا بذلك إلى مريضة فِطْرِيَّة عقلية توفِّق بين الآراء المتخالفة ؛ وهذه الشريعة تقوم على أن في الإنسان عِلْماً فِطْرِيًّا يؤدي بالضرورة إلى معرفة إله واحد خالق حكيم ، وهب الإنسان عقلاً ، به يعرفه وبه يميز الخير من الشر ؛ ويقابل هذه الديانة الطبيعية أو العقلية للمارف التي ينزل بها الوحي ، وهي مستفادة من مصدر خارج عن فطرة الإنسان^(١) .

وبهذا الرأي الأخير ، سار بعض المعتزلة مع مذهبهم إلى أقصى نتائجها المنطقية ، فخرجوا بذلك عن إجماع الأمة الإسلامية ، وبُعِدَ بهم مذهبهم حتى صاروا في وادٍ ودين الجماعة في وادٍ .

وكانوا أول أسرهم يتخفَّلون بالإجماع ، وأرادوا أن يجعلوا رأيهم إجماعاً ، لما

(١) أهل المعتزلة على أن المارف كلها معلومة واجبة بنظر العقل ، وأن النظر العقل يؤدي إلى معرفة الله وكذلك شكر الله ومعرفة الحسن والقيح تجنب مرقتهما بالعقل ، وإجماع الحسن واجتناب القبيح ، كل ذلك واجب على الفكر حتى قبل ورود الوحي وإن قصر في شيء من هذا ، استوجب العقوبة . ويحول الفهرستان بعد كلام الجبائي (— ٣٠٥ هـ) واجته أم حاتم (— ٣٢١ هـ) بهذا المعنى المتقدم : « وأثبتا شريعة عقلية ، وردّها الشريعة النبوية إلى صفات الأحكام ومؤلفات الطوائف التي لا يتطرق إليها عقل ، ولا يهتدى إليها فكر » ، أما إرسال الرسل فهو عند المعتزلة لطف واجب من الله ، وكل هذا يدل على التفرقة العقلية الثالثة على المعتزلة والتي حلّطهم يقررون هذه الديانة العقلية . الملل من ٢٩ ، ٣٦ ، ٤٠ — ٤١ ، ٥٥ .

كانت السلطة السياسية تنزع منزعتهم وتشدُّ أزرهم ؛ غير أن ذلك لم يدم طويلاً ،
وسرعان ما عرفوا بالتجربة درساً عرفه كثيرون مدهم ، وهو أن استعداد الجملحات
البشرية لقبول دين مفروض من إله أعلى ، أكبر من استعدادهم لقبول مذهب
يقوم على العقل .

٧ - أبو الهذيل :

وبعد هذه المُجالة يصح أن نتناول بعض أئمة المعتزلة بدرس أدق ، ليكون
ما نرسمه من صورة عامة لمذهبهم غير خلوٍ من المميزات الفردية^(١) .
ولنتكلم أولاً عن أبي الهذيل العلاف^(٢) الذي توفي حوالي منتصف القرن
التاسع الميلادي^(٣) ، وكان متكلماً مشهوراً ؛ وهو من أوّل المفكرين الذين
أفسحوا للفلسفة مجال التأثير في مذاهبهم الكلامية .

(١) ليرجع القارىء في فهم ما يلى من عيوب المعتزلة إلى ما قلناه عنهم صاحب الملل
والنحل ، فالظاهر أن أغلب اعتماد المؤلف كان على هذا الكتاب ، وليرجع إلى كتابنا عن
النظام ، وإلى كتاب مذهب القدر عند المسلمين الذى ترجمناه من الألبانية ، ففيها الكثير من
شيوخ المعتزلة .

(٢) مؤسس فرقة المعتزلة هو واصل بن عطاء. النزال للتوفى سنة ١٣١ هـ ، وعرف
منه أنه أنكر الصفات القديمة خوفاً من الشرك وأنه حارب التنوية والجبرية واعتبر العقل
مصدراً للمعرفة الدينية إلى جانب القرآن والسنة والإجماع وأنه أثبت حرية الإرادة على أساس
نفسى وعلى اعتبارات ترجع إلى عدل الله وإلى طبيعة التكليف الخالق والهدى الذى من شأنه أن
يقتضى الحرية والقدرة وأنه أثبت دائرتين للقدر : دائرة القدر خيره وشره من الله ، كالذى
يعرض للإنسان من المرض والموت ، ودائرة القدر خيره وشره من الإنسان ، كأفعال الإنسان
التي يفعلها من قصد ولإرادة — راجع مذاهب الواسلية في الملل والنحل للمهرستاني وكتاب
مذهب القدر . وكتابنا عن النظام ص ٨٠ .

(٣) هو أبو الهذيل محمد بن الهذيل المعروف بالعلاف ؛ عاش نحو قرن ، وتوفى في أول
خلافة المتوكل عام ٢٣٥ هـ ؛ وعلى هذا التاريخ اتفق كثير من المؤرخين ؛ وليرجع القارىء إلى
كتابنا عن النظام ، ليجد الكثير من أبي الهذيل ؛ وللواضع مبينة في فهرس الأعلام
ص ١٨١ ، وليرجع القارىء أيضاً إلى كتاب مذهب القدر عند المسلمين .

يرى أبو الهذيل أن العقل لا يتصور ، بأى وجه ، أن الصفة يمكن أن تقوم بالذات زائدة عليها ، وأنها إما أن تكون عين الذات أو غيرها ؛ ولكنه ينظر عليه بمجد سبيلا للتوفيق بين الطرفين ؛ فيقول إن الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، حى بحياة وحياته ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ؛ وهو يسمى هذه الصفات الثلاث وجوهاً للذات الإلهية ، كما فعل النصارى قبله^(١) ؛ وهو وافق القائلين بأن السمع والبصر ونحوهما صفات أزلية لله ، ولكن بمعنى أن ذلك سيكون منه^(٢) ؛ وكان سهلاً عليه ، كما كان سهلاً على غيره ممن كانوا متأثرين بفلسفة ذلك العصر ، أن يؤثروا هاتين الصفتين تأويلاً ينفى عنهما الصبغة الحسية ، كما أولوا رؤية الله في^(٣) يوم القيامة ، لأهم كانوا في الجملة يعتبرون السمع والبصر من أعمال الروح ، وكان أبو الهذيل يرى مثلاً أن الحركة تُرى ولكنها لا تلمس ، لأنها ليست جسماً^(٤) .

ولم يكن أبو الهذيل يعتبر إرادة الله أزلية ، بل هو يقول بأن كلمة التكوين المطلقة (قول الله للشيء : كن) التي تُعتبر عن الإرادة الإلهية حادثة لا في محل ، وبأن الإرادة تقاير العريضة والراد^(٥) . وعلى هذا فإن كلمة التكوين هي في المكان الوسط بين الخالق الأزلي وبين العالم المخلوق الحادث ؛ وهذه الكلمات للمبرة بين الإرادة الإلهية هي بمثابة جواهر متوسطة ، تشبه المثل الأفلاطونية أو عقول

-
- (١) للال ص ٣٤ . ويقول الصهرستاني أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن الفلاسفة ، وصرح الأشعري ص ٤٨٣ — ٤٨٥ من طبعة استانبول) أن أبا الهذيل أخذ رأيه عن أرسطو .
 (٢) عند أبي الهذيل أن الله سمع جبر ، يعنى أنه سيسمع وسيصر — للال ص ٣٦ :
 (٣) زاد السوفية حاسة سادسة لرؤية الله . (المؤلف)
 (٤) راجع مقالات الإسلاميين للأشعري ٣٦١ — ٣٦٢ ، ل ترى خلاف هذا .
 (٥) للال ص ٣٤ — ٣٥ ، ٣٦ .

الأفلاك ، ولكنها أشبه أن تكون قوى غير جسمية من أن تكون أشخاصاً روحانية .

• ويفرق أبو الهذيل بين أمر التكوين الذي يحدث لافي محل ، وبين أمر التكليف الذي يُخاطب به الناس في صورة أمر وحي ، ويقوم بعمل ، فيكون شأنه قاصراً على هذا العالم الفاني ، ولا تكون الطاعة لما تضمنته من الأوامر والنواهي ، ولا العصيان ، إلا في هذه الحياة . والأمر والحي بما ينطويان عليه من تكليف يستلزمان القول باختيار الإنسان وبقدرته على أن يفعل ما يختار ؛ أما الدار الآخرة فإنها ليست دار تكليف شرعي ، فيها اختيار ، وكان شيء فيها زاجع إلى إرادة الله وحده ؛ ولن يكون في تلك الحياة الآخرة حركة ، لأن الحركة لما كان لها مبدأ فلا بد أن تنتهي بانتهاء العالم ، حيث يَرِدُّ عليه السكون الدائم ^(١) . ولذلك لا نظن أن أبا الهذيل كان يقول بالهت الجسدي ^(٢) .

• ويفرق أبو الهذيل بين أفعال الإنسان الاختيارية الخلقية ، وأفعاله الطبيعية ، أفعاله بين الفسول وأفعاله للجوارح ^(٣) ؛ والعمل يكون اختيارياً خلقياً ،

(١) اللل م ٣٥ ، وإنما قال أبو الهذيل بانتهاء الحركة إلى السكون الدائم ، لأنه لا بد أن الحركة أولاً تبدأ منه ؛ والحي دعاء إلى هذا القول الأخير ، أنه أراد أن يحمل القدمه وسهه وأن يثبت الحدوث ؛ والقول بحركة تنشأ عن حركة لا إلى أول ينال القدم التي أراد أبو الهذيل وتطبيقه النظام أن يمتدده وحده . وقد ظن أبو الهذيل أن بقاء الحركات لا إلى آخر ينال ما يجب أن من بقاء ، فقال بانتهاء حركات أهل الجنة والنار ووجود السكون عليهم . وقد رد عليه الاسكافي والنظام ؛ (الانصار م ١٣ - ١٤ - ظون التهافت للفرزالي م ٨٠ طبعة بيروت ١٩٢٧) وراجع تصديرتنا لرسائل الكندي الفلسفية الجزء الأول طبعة القاهرة ١٩٥٠ م ٢٨ - ٣١ .

(٢) لم أجد فيها قرأت ما يبيح هذا ، ولا علاقة بين القول بضرورة انتهاء الحركة وبين انكار الهم الجسدي .

(٣) ملل م ٣٥ .

إذا فعلناه من غير فسر ، وهو من كتب الإنسان نفسه ، يُحصّله بقدرته ؛ أما
للعرفه فهي فيض من الله ، بعضها بالوحى ، وبعضها عن طريق القطرة .

والإنسان مكلف بإيجاب القطرة والمقل ، وقيل ورود الوحى ، بأن يعرف
الله وأن يميز الحسن من القبيح ، وأن يقدم على الحسن كالصدق والعدل ويُفرض
عن القبيح كالكذب والجهل^(١) ؛ ومعنى هذا أن الإنسان فى رأى أبى الهذيل
قادر على ذلك .

٨ - النظام :

ولأبى الهذيل معاصرٌ أصغر سنًا يلقب بالنظام للتوفى سنة ٨٤٥^(٢) ، وهو
أحد تلاميذه ، كما هو بين . هذا الرجل مفكرٌ جدير بالذكر ، وقد وصفه لنا
الملاحظ ، أحد تلاميذه ، بأنه واسعُ العلم ، غوّاصُ على الدقائق ، مأمونُ اللسان ،
قليلُ الزينج ، جيّدُ القياس ، واسكنه قليلُ الثبوت من الأصل الذى يقبس عليه ،
فكان يقبس على الظن ؛ وأنه كان أضيق الناس بمجل سيرة . وكان أهل عصره
يسدّونه مأفونًا أو زنديقًا ، وكثير من أقواله مستمد مما كان يجرى بين أهل الشرق
على أنه فلسفة أنباذوقليس وأنكسافوراس . (انظر أيضًا أبى الهذيل) .

كان النظام يرى أن الله لا يقدر على فعل الشر^(٣) ، ولا يقدر على أن يفعل

(١) اللل س ٣٦ .

(٢) هو أبو اسحاق إبراهيم بن سيار بن حازم البغوى المشهور بالنظام للتوفى
عام ٢٢١ أو ٢٣١ هـ . انظر شرح الميول لابن نباتة ، وعبود التواريخ لابن شاكر س ٦٧ ب
وهو مخطوط المكتبة الأهلية بباريس . وراجع كتابنا من النظام ، فهو أولى ما قيل عنه ؛
وليه محمد القارىء تفصيل ما يذكر هنا .

(٣) اللل س ٣٧ .

إلا ما يعلم أنه الأصلح لعباده ، وأنه لا يقدر على أن يخلق أكثر مما خلق بالفعل ،
والآن فمن ذا الذي يستطيع أن يحول بينه وبين أن يظهر كل ما عنده من
الجود والجمال ؟^(١) .

وعنده أن الإرادة ، لا تُضاف لله على الحقيقة ، لأنها تستلزم أبداً حاجة من
جانب المرید ، بل هو يقول إن الله إذا وصِفَ بأنه مرید لأفعاله فعنى ذلك أنه
خالقها ومنشئها ، وإذا وصِفَ بأنه مرید لأفعال عباده أو لوتويع أمر فعنى ذلك
أنه حاكم بذلك أو آمر أو مُنْجِر^(٢) .

وعنده أن الخلق فعل واحد ؛ فالله خلق الدنيا جملةً ، أعنى أن الموجودات
خلقت كلها ضربةً واحدةً ، ولكن بعضها يكون كامناً في بعض ، وبمرور الزمن
تخرج أنواع المعادن والنبات والحيوان وبنو الإنسان من مكانها^(٣) .

والنظام يوافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ (انظر ب ٢ ف ٣
ق ١٢) ، ولكنه لا يستطيع بعد ذلك أن يسأل قطع مسافة متناهية إلا بفرض
للظفرة ، وذلك لإمكان انقسام المكان لا إلى نهاية ؛ وهو يقول : إن الأجسام
مؤلفة من أعراض لا من أجزاء لا تتجزأ .

وكأن أبا الهذيل لم يستطع أن يتصور إمكان وجود صفة زائدة على الذات ،
فالنظام لم يتصور العرض إلا على أنه الجوهر ذاته أو جزء منه ؛ فهو يرى مثلاً أن
النار والحرارة موجودتان في الخشب على حالة كونه ، وإنما تظهران بالاحتكاك ،

(١) نفس المصدر ، ٣٧ — ٣٨ .

(٢) الملل من ٣٨ ، ٣٩ ، ١٩٠ — ١٩١ ، ٥٠٦ ، ٥١٠ .

وكتابنا عن النظام من ٨٩ فما بعده .

(٣) الملل من ٣٩ ، وكتاب الانتصار ، والفرق بين الفرق ، عند الكلام عن النظام .

بعد أن يزول ضدّها ، وهو البرودة ؛ وهنا يحدث حركة أو يحدث تغيير في وضع الأجزاء بعضها بالنسبة لبعض ، ولكن لا يحصل تغيير في الكيف . ويرى النظام أن الكيفيات المحسوسة من الألوان والطعوم والروائح أجسام^(١) .

بل يذهب النظام إلى أن روح الإنسان جسم لطيف ؛ وهي أفضل ما في الإنسان ، وهي تشابك البدن بأجزائه ، وهو آلتها ؛ والإنسان في الحقيقة هو الروح ، وليست العلوم والإرادات سوى حركات للنفس^(٢) .

أما في السائل الاعتقادية والأحكام الشرعية ، فإن النظام يفكر حُجِّيَّة الإجماع والقياس ، ويعول على قول الإمام المعصوم ، كما يفعل الشيعة ؛ وقد يجوز في رأيه أن يجتمع المسلمون كلهم على ضلال ؛ كإجماعهم على أن محمداً أرسل — دون سائر الرسل — إلى الناس كافة ، والله يرسل كل رسول إلى الناس كافة^(٣) .

والنظام بشاطر أبا المذيل رأيه في أن الإنسان يعرف الله ويعرف ما يجب عليه بطريق العقل^(٤) .

وهو لا يقول بأن القرآن مُعْجِز في نظمه ، بل الإيجاز الخالد للقرآن عند

(١) الملل ص ٣٨ — ٣٩ ، يعتبر النظام أن ما يسمى بالأمراض طائفة من الألوان والطعوم والأرواح أجسام لطيفة ، وهو لا يثبت إلا عرضاً واحداً هو الحركة ؛ وإن رأى النظام في المرض هو الذي دعا البعض إلى أن يلزمه القول بأن الأجسام مؤلفة من أمراض .

(٢) الملل ص ٣٨ .

(٣) أصول الدين للنجاشي ص ١١ — ١٢ ، ١٩ ، ٢٠ طبع استانبول ١٩٢٨ م وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة الدينوري طبع مصر ١٣٢٦ ص ٢١ — ٢٢ ، وكتاب الانصار ص ٩٤ ، ١٤٣ ، ١٥٩ .

(٤) الملل ص ٤٠ — ٤١ .

النظام ، هو أن الله سرف معاصري محمد عن الإتيان بمثله ^(١) .
ولم يَكْ يَقول بالكثير مما يقول به المسلمون عن اليوم الآخر ؛ وكان يذهب
إلى أن حذاب ^(٢) ينتهي بإحراقها للجسم .

٩ - الحجة الثانية .

وقد انتهى إليها عن أصحاب هذا المذهب آراء كثيرة تجمع بين مختلف المذاهب ،
ولكن هذه الآراء كلها خلت من ^(٣) التناقض .

والجناح المتوفى عام ٨٦٩ م ^(٤) هو أعظم رجل أخرجته لنا مدرسة "التنظيم" .
كان الجناح أديباً ظريفاً ، وفيلسوفاً طبيعياً ، وعنده أن العالم الحق يجب أن
يَهْتَمُّ إلى دراسة علم الكلام دراسة العلم الطبيعي ؟ وهو يصف في كل شيء
بأفهام الطبيعة ، ولكنه يُشير إلى ما في هذه الأفهام من أثر خالق الكون .

والإنسان عنده قادر على أن يعرف الخالق بمقله ، وعلى أن يدرك الحاجة
إلى الوحي الذي ينزل على الأنبياء ^(٥) ؛ ولا فضل للإنسان عنده إلا بالإرادة ،
فمن جهة ، أفعاله كلها داخلة في تسليج حوادث الطبيعة ، ومن جهة أخرى كل عمله
اضطراري يأتيه من أعلى ^(٦) . ومع هذا فليس للإرادة عظيم شأن ، لأنها فرع

(١) الملل من ٣٩ ، والاعتصار من ٢٧ - ٢٨ ، ومغالات الإسلاميين من ٢٢٥ ،
واللوائف للأبي من ٥٥١ - ٥٦٣ طبعة استانبول ١٢٨٦ هـ .

(٢) يقول ابن خلكان إنه توفي بالبصرة عام ٢٥٥ هـ وقد ذيف على التسمين ، وفي
كتابنا عن النظام كثير من تلميذه الجناح .

(٣) مثل من ٥٢ .

(٤) يسمي الجناح من ذلك قوله : « إن العارف كلها ضرورة طبع ، وليس شيء
من ذلك من أفعال العباد ، وليس العباد كسب سوى نية ، ويحصل أفعاله طبعاً » ،
مثل من ٥٢ .

العلم^(١) . والجاحظ يتصور إرادة الله على أنها سلبية ، أى أن الله لا يجوز عليه السهو والجهل ، ولا يجوز أن يفعل مُستَكْرَهاً^(٢) .

وليس في هذا كله إلا قليل من الابتكار ، ومَثَلُ الجاحظ الأعلى في الأخلاق هو التوسط بين الطرفين ؛ وكان حظُه من النبوغ أيضاً متوسطاً وإنما كان الجاحظ مؤلفاً مُكثِراً ؛ فلم يتجاوز الوسط إلا في كثرة تأليفه .

١٠ - معمر وأبو هاشم :

ونجد النظر في الأخلاق وفي الفلسفة الطبيعية يغلب على مذهب المعتزلة الأولين ، ويغلب على مذهب المتأخرين منهم النظر في مسائل ما بعد الطبيعة الممتزجة بالمنطق ، وفي هذه الناحية بوجه خاص نلمس تأثير المذهب الأفلاطوني الجديد .

أما مُعَمَّر فلا نعرف زمن حياته بالتدقيق ، وإن استطعنا أن نقدر أنه نبع حوالي ٩٠٠ م^(٣) ، وهو يشارك من قدمنا ذكرهم في أمور كثيرة ، غير أنه أكثر منهم تشديداً في نفى الصفات الإلهية ، لأن وجودها يتناقض مع ما يجب لذات الله من توحيد مطلق . وهو ينزه الله عن جميع صور الكثرة ، فيرى أنه لا يعلم ذاته ولا يعلم غيره ، لأن هذا يؤدي إلى التمدد في ذاته^(٤) . بل إن معمرأ ينكر

(١) ، (٢) ملل ص ٥٢ .

(٣) عاش في حكم الرشيد (المنية والأمل لابن الرضى ص ٣١ - ٣٢) ، ولا شك

أن ٩٠٠ م (أواخر القرن الثالث) تاريخ غير دقيق .

(٤) لراجع إلى الملل ص ٤٧ - ٤٨ لقرئ النص المتعلق بهذا الرأي وتلخيص

العهرستاني له .

أن يكون الله موصوفاً بالقدم^(١) . ولكن الله هو خالق الكون ، غير أنه لم يخلق إلا الأجسام ، وهذه تخلق أعراضها إما طبعاً وإما اختياراً^(٢) . وعنده أن الأعراض لا تنفاهى ، لأنها ، فى حقيقة أمرها ، لا تعدو أن تكون اعتبارات ذهنية فى العقل الإنسانى .

ومعمر من أصحاب مذهب المعانى^(٣) (Conceptualist) ، فالحركة والسكون والمائلة والمخالفة ونحوها ، كل هذه عنده ليست شيئاً بذاتها ، وليس لها إلا وجود ذهنى^(٤) .

والنفس ، التى هى عنده حقيقة الإنسان ، هى معنى أو جوهر غير جسمانى . ولكن معتمراً لا يبين فى وضوح النسبة بين النفس والجسم^(٥) ، ولا بينها وبين القات الإلهية ، والروايات فى هذا مضطربة .

والإنسان عند معمر مرید مختار ، والإرادة هى فعله الذى لا فعل له سواء ،

(١) لأن ذلك يشعر بالظلم الزمانى ، ووجود الله ليس بزمانى ، نفس المصدر ص ٤٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦ .

(٣) للمستشرق الألمانى م . هورتن بحث عن المعنى من حيث هو اصطلاح فلسفى ، وقد أثير فى مجلة جماعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٤ ص ٣٩١ — ٣٩٦ ، وبحث آخر فى سجل فلسفة المذاهب A.S. Pb. المجلد ١٥ ص ٤٦٩ — ٤٨٤ .

(٤) لا يفهم هذا مما ذكره الشهرستانى حاكياً لمذهب معمر وأنه كان يقول إن العرص يقوم بالخل للمعنى والأشياء تختلف أو تتماثل للمعنى ، فالحركة تخالف السكون للمعنى يوجب المخالفة وهكذا ، ولكن هنا لا يؤخذ منه ما يفرضه المؤلف من أن معمراً قال بأن الحركة والسكون والمائلة ليست شيئاً بذاتها وليس لها إلا وجود ذهنى .

(٥) يقول معمر إن الإنسان معنى أو جوهر غير الجسد ، ليس يعادى ولا تجوز عليه الحركة أو التمكن أو الماسة أو غير ذلك ، وعلاقته مع البدن علاقة التدبير والتصرف (ملل ص ٤٧) والبدن آلة له ، يحركه ويصرفه ولا يعامسه (مقالات الإسلاميين ص ٣٣١ — ٣٣٢) .

أما أفعاله الخارجية فهي من فعل الجسد^(١) . (انظر رأى الجاحظ) .

وكان معتزلة بغداد — ومعه منهم كما يظهر — من أصحاب مذهب للمعاني (Conceptualismus) ، وهم يقولون بأن المعاني الكلية لا وجود لها إلا في ذهن ، ما عدا أم المحمولات ، وهما الوجود (Sein) والحدوث (Werden) .
أما أبو هاشم ، وهو بصري (توفي عام ٩٣٣ م)^(٢) فكان موقفه أدنى إلى مذهب القائلين بأن الكليات وجوداً خارجياً (Realismus) ، وكان يعتبر أن صفات الله وكذلك الأعراض والمعاني الكلية في جملتها ، وسطاً بين الوجود والمعدم ، وأطلق عليها اسم الأحوال^(٣) .

والشك عنده ضروري لسكل معرفة ، فلم يكن أبو هاشم من سُدج القائلين بالوجود الخارجي^(٤) .

على أن مفكرى المعتزلة تلاعبوا بالجدل الكلامي حول مسألة المعدم ، وأدى بهم النظر إلى أن المعدم شيء ، لأنه موضوع الفكر ، فلا بد أن يكون له ، شأنه شأن الوجود ، ضرب من الوجود ، وأقل ما فيه من الثبوت أنه يتعلق به التفكير ، والإنسان يفكر في المعدم بدلا من أن لا يفكر أصلا^(٥) .

(١) جرى معمر بجرى الفلاسفة في التمييز بين النفس والجسد ، فهو يميز بين فعل النفس وهو الإرادة وفعل الجسد وهو الحركة والسكون .

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي محمد الجبائي المتوفى عام ٣٢١ هـ .

(٣) ملل ص ٥٦ ، وللمستشرق الألماني هورتن بحث عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم — مجلة جامعة المستشرقين الألمان ، مجلد ٦٣ ص ٣٠٣ — ٣٢٤ . حقيقة رأى أبي هاشم في أن الصفات مفهومات تدرك بها القات كما تدرك الجزئيات بفضل المعاني الكلية ، دون أن تكون الصفات زائدة على القات أو أن تكون هي عين القات .

(٤) كان أبو هاشم يعتبر أن أول واجب على المكلف هو الشك لأن النظر العقل من غير سابقة شك تحصيل حاصل — شرح للواقف طبعة استانبول ص ٦٣ .

(٥) ملل : ص ٥٧ .

١١ - الأشعري :

وفي القرن التاسع (الثالث من الهجرة) نشأت مذاهبُ كلامية تعارض مذهبَ أهل الاعتزال ، منها مذهبُ الكرامية الذي بقي إلى ما بعد القرن العاشر (الرابع من الهجرة) بكثير .

ولكن ظهر من بين صفوف المعتزلة رجلٌ كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ويقم بناء المذهب الذي عُرف في المشرق ثم في سائر بلاد العالم الإسلامي بأنه مذهب أهل السنة ، وذلك الرجل هو أبو الحسن الأشعري^(١) .

استطاع الأشعري أن يجعل لله ما يليق به ، من غير أن يتعسف من حق الإنسان . وأنكر ما ذهب إليه خصوم المعتزلة من تشبيه غليظ ، ونزع الذات الإلهية عن كل ما يتعلق بالجسم والإنسان ، ولكنه قال إن الله قادر على كل شيء ، وهو خالق كل شيء .

والأشعري ينكر كل فصل للطبيعة ؛ أما الإنسان فيمتاز عنده بأنه يستطيع

(١) هو أبو الحسن علي بن إسماعيل ... بن أبي موسى الأشعري ، ولد عام ٢٦٠ هـ وتوفي عام ٣٢٤ هـ . كان معتزلياً وتلميذاً لجبتي ، ثم خرج على المعتزلة . وقال أبو بكر الصيرفي : كانت المعتزلة قد رفعوا ردوسهم حتى أظهر الله الأشعري بجهرهم في أقاص السمم . ابن خلكان . والأشعري كتب كثيرة منها : (١) رسالة في استحصان الخوض في الكلام ، والمالب أنه ألها وهو ما يراد على مذهب المعتزلة أنه فيها يهاجم خصوم علم الكلام من أصحاب الحديث (٢) وكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، وهو بيان موضوعي لآراء الفرق على اختلافها ، (٣) وكتاب الإبانة عن أصول الديانة (٤) وكتاب الجمع ، وفي هذين الكتابين الأخيرين بيان مذهبه . وقد نشر R. Mc Carthy الكتابين الأول والرابع في بيروت ١٩٥٣ .

أن يضيف إلى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال ، وأن يعتبر ذلك من كسبه^(١) .
والأشعري في بحثه لا يتحيف من حق الروح ولا من حق الجسد ، ويقول
ببحث الجسد وبرؤية الله .

أما فيما يتعلق بالقرآن فالأشعري يفرق بين شيئين : بين كلام الله القائم
بذاته ، وهو قديم ، وبين الكتاب الذي بين أيدينا والذي أنزل في زمن من
الأزمان^(٢) .

لم يكن الأشعري في تفصيله لمذهبه مُبتكراً من أى وجه ، ولم يفعل أكثر
من جمع الآراء التي وصلت إليه ، والتوفيق بينها ، ولم يتسلم في هذا من التناقض .
ولكن النقطة الجوهرية أنه في مباحثه في أمر الكون ، وفيما يتعلق للإنسان
وبالحياة الآخرة لم يبعد كثيراً عن نصوص السنة ، تثبيتاً لأفئدة للتقنين ، وأن
مذهبه في الكلام كان يُرضى عقول الناس ، حتى أهل الثقافة العالية منهم ،
وذلك لأنه فيما يتعلق بذات الله ينزع إلى التنزيه عن الجسمانيات^(٣) .

(١) الملل من ٦٨ — ٧٢ وهذه هي نظرية الكسب المصهورة . قال الجبيرة إن الله
خالق أفعال الإنسان . وقال المعتزلة إن الإنسان هو خالق أفعال نفسه . وقال الأشعري إن
أفعال الإنسان لله خلقاً وإبداعاً وإنها للإنسان كسباً ووقوعاً عند قدرته ، فالإنسان يريد الفعل
وتجدر له همة ، والله يخلقه . وقد دعا الأشعري إلى هذا الرأي الذي يشبه رأى بعض الفلاسفة
المسيحيين مثل ديكارت ومابرانش وجويلنكس ضرورة المحافظة على مبدأ لا نزاع فيه ،
وهو أن الله خالق كل شيء وضرورة الاعتراف بما يحسه الإنسان في نفسه من إرادة ومن
قدرة على الأعمال الاختيارية . وقد تطور مذهب الأشعري على يد الباقلافي والجبوي .
(٢) الكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس ، والبارات والألفاظ المنزلة على لسان
الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام هي دلالات على الكلام الأزل ، وهي مخلوقة حادثة ، ومدلولها
قديم أزلي . ملل من ٦٨ .

(٣) راجع فيما يتعلق بالأشعري ما كتبه جولنزيهر في كتاب المحاضرات (العقيدة
والشريعة في الإسلام) ؟ ومن الصعب فهم مذهب الأشعري إن لم يكن ذلك على ضوء معرفة
التمور الذي وحاجات الروح الإنسانية في مقابل العقل النظري — راجع مقالة « بين إيمان
العقل وإيمان القلب » في العدد ٢٤ : من مجلة الثقافة .

والأشعري يقول على الوحي المنزل في القرآن ؛ وهو لا يستشير النظر العقل
للمستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية ، وعنده أن إدراك الحواس
قد لا يكون مظنة للخطأ ، ولكن حكماً على ما تدركه الحواس هو الذي قد يتعرض
للخطأ . ويقرر الأشعري أن العقل يستطيع أن يدرك وجود الله ؛ ولكن العقل
آلة للإدراك فقط ، أما الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي ^(١) .

فالله عند الأشعري هو أولاً الخالق القادر على كل شيء ؛ وهو أيضاً عالم
بكل شيء ، يعلم ما فعله الناس ، وما يريدون أن يفعلوا ؛ ويعلم ما يحدث ؛ وكيف
يحدث ما لا يحدث لو أنه حدث . ثم هو يرى أن كل صفات الكمال يجوز أن
تضاف لله ، لكن بمعنى يُغَيِّر معنى صفات المخلوق ، ويسمى عليه . والله وحده
هو موجد العالم ، وهو الحافظ لوجوده ؛ وكل ما يقع في الكون يصدر عنه من
غير واسطة - دوراً متصلاً .

ويرى الأشعري أن الإنسان يجد من نفسه فرقاً بين أفعاله الاضطرارية
كالردة والرعدة ، وبين أفعاله التي يفعلها عن إرادة واختيار ^(٢) .

١٢ — المذهب المحدث على القول بالجواهر الفرد :

وأحد نظرية كونها متكلمو الإسلام وامتازت بها مذاهبهم على مذهبهم

(١) ليس للعقل عند الأشعرية من الشأن ما له عند المعتزلة ؛ فهو لا يوجب شيئاً من
المعارف ، ولا يقتضي تحسناً ولا قبيحاً ، ولا يوجب على الله رعاية لمصالح المباد ولا لظناً
ولا شيئاً من هذا ، والواجبات كلها واجبات بالسمع « ومعرفة الله بالعقل تحصل وبالسَّمْع
نحيب » ملل ص ٧٣ .

(٢) ملل ص ٦٨ .

في الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد^(١) . على أن نشوء هذه النظرية يكاد يكون حتى الآن غامضاً تمام التموض ؛ فقد قال بها المتكلمون من المعتزلة ، وقال بها مخالفوهم بنوع خاص ، قبل عهد الأشعري ؛ وسيتبين من كلامنا أن نظرية الجوهر الفرد بقيت عند أصحاب الأشعري ، وربما كانوا أول من بسطها .

وليس من ريب في أن أصول مذهب متكلمي الإسلام في الجزء الذي لا يتجزأ ترجع إلى الفلسفة الطبيعية عند اليونان^(٢) . غير أن تلقّيهم لهذا المذهب ومواصلة بنائهم له تأثراً بما تطلّبه مباحث الكلام من جدال وانتصار للمذهب ، كما يمكن أن نلاحظ مثل هذا عند مفكرين متفرقين من اليهود وعند الحريصين على الإيمان من الكاثوليك .

ولسنا نصدق أن المسلمين أخذوا بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ لمجرد أن أرسطو كان خصماً له . ومن الحق أن نسجل هنا للمسلمين كفاحهم المستميت في

(١) انظر : S. Pines : Beitrage zur islamischen Atomlehre, Berlin, 1936 :

فهو آخر ما ظهر في مذهب الجوهر الفرد عند الإسلاميين ، — وقد ظهرت لنا ترجمة عربية لهذا الكتاب ، وليراجع القارئ المأثرة التي كتبناها له .

علي أنه يظهر لي أن الأستاذ دي بورجرج إلى كتاب دلالة الحائرين لابن ميمون الفيلسوف الإسرائيلي ؛ ولا شك أن بيان ابن ميمون لمذاهب المتكلمين في « الجزء » بيان حسن ، وإن كان صاحبه خصماً . وقد لحس الأستاذ ماكدونالد بيان ابن ميمون في مجلة . Continuous re-creation and atomic time : Isis, 1927, P. 842 ff.

وتجد بياناً لمذهب المتكلمين الفلسفي الذي ، كما حكى ابن ميمون ، في هذا الكتاب : Moritz Guttman : Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Berichte des Maimonides, Breslau, 1886.

(٢) . حاول س . بينيس S. Pines أن يلمس في مذاهب المنطوق في الجزء الذي لا يتجزأ ما يمكن أن يكون أصلاً لمذهب المتكلمين في هذه المسألة . ارجع إلى كتابه المتقدم الذكر .

سبيل الدفاع عن حى الدين ، وهو كفاح لم تكن لهم الخيرةُ فيما تقلدوا من سلاحه ، وإنما حملهم عليه الغاية التى أرادوا بلوغها .

لم يكن للمسلمين بدءٌ من تفسير ظواهر الطبيعة ، لا من حيث كونها فعلا للطبيعة ذاتها ، بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق^(١) ، وهم لم يعتبروا العالم نظاماً إلهياً أزلياً ، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً ؛ والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء ، وينبغى أن يُعتبر ويُسمى « إلهاً » ، لا « علة طبيعية » ، [أعنى معطلة من الصفات الدالة على أنه ذات ، كالعلم والقدرة والإرادة والحياة الخ] ، ولا « عمرٌ » كما غير متحرك » [كما قال أرسطو] ؛ ومن أجل ذلك كانت نظرية الخلق [أو حدوث العالم بعد أن لم يكن] ، منذ الصدر الأول ، أكبر عقائد علم الكلام الإسلامى ، لتكون شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفى الوثنى القائل بقدم العالم وبأفضال للطبيعة [من ذاتها] .

يقول أصحاب مذهب الجاهل الذى لا يتجزأ إن ما ندركه من العالم المحسوس هو أعراض ، تظهر وتختفى كل لحظة ؛ ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر [الجسمية] ، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة ، لأنها محل المتغيرات فى داخلها أو فى خارجها ؛ وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة [باقية] ، لأن القديم لا يتغير ؛ وإذا كان كل شيء فى العالم متغيراً ، فهو حادث ومخلوق لله .

ذلك مبدأ استدلالم : هم يستدلون بتغير الموجودات كلها على وجود خالق

(١) ارجع الى كتاب الفصل لابن حزم (ج ٥ ص ٨٠ والصفحات التالية) لثرى مقدار اعتماد أصحاب الجزء ، فى إثباتهم لوجوده ، على القول بأن الله قادر على كل شيء وعالم بكل شيء .

قديم لا يتغير ، ولكن المتأخرين استدلوا على وجود الله الواجب الوجود من إمكان الممكنات [الحوادث] ، ويرجع هذا المزمع إلى تأثير فلاسفة الإسلام .

وانرجع إلى مسألة العالم ، هو يتكوّن من أعراض ومن محل هذه الأعراض ، أعنى الجواهر ، والجوهر والعرض أو الكيفية هما المقولتان اللتان نستطيع بهما أن نتصور الأشياء المتحقّقة في الخارج ، أما المقولات الأخرى فهي إما أن تندرج تحت مقولة الكيف ، أو يمكن أن تردّها إلى نسب واعتبارات ذهنية ، لا يقابلها شيء في الخارج . والميولي ، من حيث هي « قوّة » و « إمكان » ، لا وجود لها في الذهن . وليس الزمان سوى اقتران أشياء مختلفة في الوجود ، أو هو اقتران صورها في الذهن . أما المسكان والعظم ، [أعنى الامتداد في الأبعاد] فتجاوز إضافتهما للأجسام ، لا للجواهر الأفراد التي تتألف منها الأجسام .

وبالجملة فإن ما نحكم به على الأجسام هو الأعراض ؛ وعدد هذه الأعراض عظيم جداً في كل جوهر ، بل يذهب البعض إلى أنه غير متناه ، لأن كل جوهر لا يخلو من الاتصاف بإحدى الصفتين للتضادّتين ، بما في ذلك صفات السلب . وليس العرض السلبي أقلّ حظاً في الوجود من العرض الإيجابي ، والله يخلّق العدم والفناء ، وإن عثر وجود جواهر يقوم بها هذان العرضان .

ولما كان العرض لا يمكن أن يوجد إلا قائماً بجوهر ما ، ولا يقوم العرض بمرض غيره ، كان لا يوجد في الخارج شيء كلّي يعمُّ أكثر من جوهر ؛ والكليات لا توجد في الجزئيات للتشخصّة بأي وجه من الوجوه ، بل هي معاني ذهنية .

وإذن فلا اتصال بين الجواهر ، بل بعضها منفصل عن بعض ، كاتصال الجواهر الفردة للتشابهة . والحق أن هذه أدنى إلى الأجزاء للتشابهة

(Homöomerien) التي قال بها أنكساغوراس منها إلى ذرات القائلين بالجزء
الذى لا يتجزأ .

وهذه الجواهر الفردة هي ، في ذاتها ، بلا مكان ، ولكن لما حيزاً ، وهي
إنما غلأ المكان بالنصبية والوضع ؛ فهي وحدات لا امتداد لها ، ونستطيع أن
نتصورها قطعاً ؛ ومن هذه الوحدات يتكون عالم الأجسام الذى يشغل مكاناً .

ولا بد من وجود خلاء بين هذه الجواهر الفردة ، وإلا استعالت الحركة
بكل أنواعها ، لأن الجواهر الفردة لا يتداخل بعضها في بعض .

وكل تفسير فسيبه الاتصال والافصال والحركة والسكون في الجواهر . ولا
توجد صلة فعل وانفعال بين جواهر فرد وجواهر فرد ؛ فالجواهر موجودة ، لها
آثار الوجود ، ولكن لا اتصال بينها ؛ والعالم كتلة منفصلة الأجزاء ، لا فعل
الجزء . ، في الجزء الآخر .

على أن القدماء قد مهدوا لفهم نظريتهم على هذا النحو ، وذلك بأشياء منها
قولهم إن العدد كم منفصل ؛ ألم يُعرفوا الزمان بأنه عدد الحركة ؟ فلماذا لا تُطبق
نظرية العدد على المكان والزمان والحركة ؟ قام المتكلمون بهذا ؛ وقد يجوز أن
يكون لمذهب الشكك القديم أثر في ذلك . وقد قسموا الزمان والمكان والحركة ،
كما قسموا عالم الأجسام ، إلى أجزاء لا امتداد لها ، وإلى آفات لا مدّة لها [ولا
بقاء] فيصير الزمان مجموع آفات كثيرة منفصلة ، يعقب بعضها بعضاً ، وبين
كل اثنين منها فراغ ؛ وكذلك الأمر في الحركة فبين كل حركتين سكون ، ولا
تختلف الحركة السريعة عن الحركة البطيئة في السرعة ، وإنما تكون فترات
السكون في الحركة البطيئة أكثر منها في الحركة السريعة .

ولكى يخرج المتكلمون من مأزق القول بالخلاء في الزمان والمكان والحركة

لجأوا إلى نظرية الطفرة ؛ وإذ قد اعتبروا الحركة طفرة من نقطة إلى أخرى فإنهم اعتبروا الزمان طفرة من آن إلى آن^(١) . والحق أنهم لم يكونوا بحاجة إلى هذه النظرية الخيالية ، نظرية الطفرة ، وهي لم تكن إلا ردًا على اعتراضات ساذجة .

وقد أخذ للتكليون بمنطق مستقيم يُجزّئون العالم المادى للتحرك في الزمان والمكان إلى جواهر فردة تحمل أعراضها . وذهب بعضهم إلى أن الأعراض لا تبقى زمانين ، أما الجواهر فإنها باقية ؛ ولكن انبعض الآخر لم يفرقوا بين الجواهر والأعراض من هذا الوجه ، وقالوا إن الجواهر ، التي هي في حقيقتها عبارة عن نقط في المكان ، لا تبقى زمانين ، مثلها في هذا مثل الأعراض ؛ والله يخلق العالم خلقاً متجدداً^(٢) ، وليس هناك تلازم ضروري بين وجود العالم في اللحظة الحاضرة ووجوده في اللحظة التي سبقتها مباشرة أو التي تليها مباشرة . وإذا فتوجد سلسلة من العوالم تتوالى ، حتى يخيل لنا تواليها عالمًا واحدًا^(٣) ، وإذا كان يبدو لنا ما يشبه أن يكون تلازمًا أو علاقة علة بمعلول بين الحوادث ، فذلك

(١) يقول كثير من مؤرخي المقالات إن أول من أحدث القول بالطفرة لإبراهيم النظام ؛ ذلك أنه كان يقول إن الجسم لا نهاية له في التجزؤ ، وإنه لا جزء إلا وله جزء ؛ فلما أزمه استحالة قطع مسافة متناهية قال : يقطع بعضها بالحركة المادية وبعضها بالطفرة ، وهو أن يصير التحرك من المكان الأول إلى المكان الثالث من غير أن يمر بالثاني . راجع مقالات الإسلاميين ص ٣٢١ ، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٣ ، ١٢٤ ، والمثل والنحل لشمس رستاني ص ٣٨ — ٣٩ ، وذكر المترلة لابن المرتضى ص ٢٩ طبعة حيدر آباد .

(٢) يُنسب النظام أنه قال إن الجسم يخلق في كل وقت ، وأنه قال إن العالم يخلق دائماً دون أن يفنى وعاد ؛ انظر كتابنا عن النظام ص ١٦٠ وما بعدها .

(٣) انظر المحصل لقرائني ص ١١ طبعة مصر ١٣٢٣ .

أن الله بإرادته للشي لا ندرك مداها ، قد أجرى المادة هذا المجرى الذي نراه ^(١) ، وهو إذا لم يقطع هذا المجرى بأمر خارق اليوم أو غدا فإنه قادر على ذلك في كل لحظة . والدليل على أن مذهب المتكلمين القائلين بالجزء الذي لا يتجزأ قد قُضى فيه على القول بالعينية هو المثل المأثور الذي يضربونه ، وهو مثل الإنسان الذي يكتب ، فهم يقولون إن الله لا يزال يخلق فيه في كل لحظة الإرادة ، فالقدرة على الكتابة ، فحركة اليد ، فحركة القلم ؛ وكل واحد من هذه منقطع الصلة بالآخر انقطاعاً تاماً .

وإذا اعترض معترض قائلاً : إن إنكار العينية وإنكار خضوع حوادث الكون لنواميس ثابتة يُحيل المعرفة جهلاً ، أجاب المتكلم الحريص على الإيمان قائلاً : إن الله يعلم الأشياء كلها قبل وقوعها ، وهو يخلقها ويخلق ما يبدو لنا أنه يصدر عنها ، بلى يخلق العلم بها في نفس الإنسان ؛ [وحسبنا ما يخلقه الله فينا من علم] ، ولسنا بحاجة لأن نذكر أن أعلم منه ، فهو خير العالمين ^(٢) .

ولم يتجاوز علم الكلام الإسلامي البحث في العلاقة بين الله والعالم ، أو بين الله والإنسان . وفي رأى المتكلمين أنه لا موجود بعد الله إلا الجواهر الجسمية وما يقوم بها من أعراض ؛ أما القول بوجود النفوس الإنسانية على أنها جواهر

(١) يرى الأشعري أن المسكات كلها تستند إلى الله ابتداءً ، وأنه لا علاقة بين الحوادث إلا بإجراء المادة ، يعني أن الله أجرى المادة بخلق بعضها عقيب بعض ، كالإحراق عقيب ملامسة النار ؛ فالمادة لا توجد إلا بخلق الله له ، بل هو واقع بخلق الله له ، ويستطيع سبحانه أن يوجد ملامسة بلا إحراق أو العكس ؛ وإذا كان القمل دائم الوقوع أو أكثرها قل لأنه فعل الله بإجراء المادة ، وإذا لم يتكرر أو تسكرر قليلاً فهو الخارق للمادة — شرح السيد على المواظ من ٥٤ طبع استانبول .

(٢) يرى الأشعري أن العلم يحصل بعد النظر بالمادة ، أي أن النظر لا يوجب علماً ، بل العلم مخلوق لله بعد النظر ، نفس المصدر من ٥٤ — ٥٥ . وانظر المسألة السابعة عشرة من تهافت الفلاسفة من ٢٧٧ والصفحات التالية .

غير جسمانية ، ووجود العقول المفارقة جملة ، على ما قال به الفلاسفة وقال به بعض المعتزلة على نحو أقل تدقيقاً ، فلم يكن من شأنه أن يتفق مع المتكلمين الإسلاميين بوحداية الله المنزه عن صفات المخلوقات وعن أن يكون له شريك : وهم قالوا إن النفس من عالم الأجسام ، وإن الحياة والإحساس وحركات النفس كلها أعراض ، كاللون والطعم والرائحة والحركة والسكون . وعند البعض أن في الجسم نفساً هي جزء واحد لا يتجزأ ، وذهب آخرون إلى وجود أجزاء كثيرة روحانية لا تتجزأ ، تمتزج بجواهر الجسم . والفكر على كلا الحالين يتعلق بجزء واحد لا يتجزأ^(١) .

١٣ - التصوف :

على أن أهل الودع من المسلمين لم يكونوا جميعاً ليجدوا في علم الكلام ما تطلعون به نفوسهم ، وأحب أهل التقى أن يتقربوا إلى ربهم من طريق آخر . هذه النزعة التي كانت موجودة منذ عهد الإسلام الأول ، قويت بتأثير عوامل ترجع إلى النصرانية ، وإلى مؤثرات فارسية - هندية ، ونمت وعظم أمرها بتأثير تقدم المدنية [والنفور من الانغماس في الدنيا]^(٢) ، فنشأت عن ذلك

(١) فيما يتعلق بتطور مذهب الأشاعرة بعد ذلك راجع كتاب التهيد للبلاقي المتوفى عام ٤٠٣ هـ والإرشاد للجويني المتوفى عام ٤٧٨ هـ وكتاب الاقتصاد في الاعتقاد للقرافي المتوفى عام ٥٠٠ هـ .

(٢) راجع كتاب الأستاذ محمد مصطفى حلمي « الحياة الروحية في الإسلام » ومادة تصوف في دائرة المعارف الإسلامية لثري قد هذه الآراء .

مجموعة ظواهر دينية يطلق عليها عادة اسم التصوف^(١) .

وفي نشوء هذه الطائفة من الأولياء والزهاد المنصرفين عن الدنيا من المسلمين نجد تاريخ رهبان النصارى والصوامع والأديرة في الشام ومصر وتاريخ نساك المنود ، يُعيد نفسه .

وإذا تكلمنا عن التصوف الإسلامى فنحن نتناول بالبحث نظاما عمليا ذا صبغة دينية أو روحية ؛ غير أن الأنظمة العملية تتخذ من الفكر مرآة تتجلى فيها دائما ، وهى تجعل من ذلك أساسها النظرى .

ولم يكن بد من أفعال لها أسرارها ، ومن أشخاص يقربون ما بين الإنسان وربه . ويحاول هؤلاء الأشخاص أن يطلعوا على أسرار تلك الأفعال ، ثم يظهروا خواص سرية اسم عليها ، وأن يتخذوا لأنفسهم فى سلسلة مراتب الوجود مكانا يصاب فيه بين الله والناس . ولا بد أن تكون نظريات المذهب الأفلاطونى الجديد خاصة قد أثرت تأثيرها فى ذلك ؛ وقد استمد بعض هذه النظريات من كتابات منحولة منسوبة لديونوسيوس الأريوپاجى ، ومن كتابات القديس هيروثيوس (ستيفن برسوديللى Hierotheos Stephen bar Sudaili) ويظهر أنه كان لمذهب التنسك (اليوجا) الهندى تأثير عظيم ، فى بلاد الفرن على الأفل .

(١) يسون الصوفية لأنهم كانوا يلبسون ملابس خشنه من الصوف (المؤلف) ؛ ولابن خلدون فى مقدمته كلام فى نشأة التصوف ، قريب من كلام المؤلف ، أما سبب إطلاق اسم الصوفية فيه خلاف يرجع إليه القارئ . ضد ابن خلدون وعند أبى بكر محمد بن إسحاق البخارى السكلاباذى المتوفى عام ٣٨٠ هـ فى كتابه : التعرف لمذهب أهل التصوف ، طبع مصر ١٩٣٣ م ؛ وقد ذكر البيرونى فى كتاب مقررات الهند ص (١٦) رأيا لبق هو أن الصوفى ساقى قصوف فسمى الصوفى (فارن القزوميات لأبى الملا ج ٢ ص ١٠٥ ، طبعه القاهرة ١٩٢٣ م) ، وراجع أيضاً كتاب المبع فى التصوف لأبى نصر عبد الله بن على السراج الطوسى طبعه لندن ١٩١٤ م ص ٢٠ فأبعدها .

ولكن التصوف ظل بالجملة في داخل دائرة أهل السنة ؛ وقد كان هؤلاء من الحكمة بحيث تفاضوا عن شطحات الشعراء وأصحاب المواجه المتحمسين .

والتكلمون وأهل التصوف متفقون تمام الاتفاق في القول بأنه لا فاعل في كل شيء إلا الله ؛ غير أن الثلاثة من أهل التصوف زادوا على هذا بأن قالوا إنه لا موجود في كل شيء إلا الله . ومن هذا المنزع الأخير نشأ مذهب في وحدة الوجود (Pantheismus) خالف مذهب جمهور المسلمين ، وكان من شأنه أن جعل العالم خيالاً لا حقيقة ، كما وحد بين ذات الإنسان وذات الله^(١) . وبعد

(١) لعل المؤلف يقصد بهذا « مثل ما روى عن الحسين بن منصور ، الخلاج من نحو قوله : « أنا الحق » ، أو « ما في الجبة إلا الله » . أو قوله :

أنا من أموى ومن أموى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فإذا أبصرتنى أبصرته وإذا أبصرته أبصرتنا

أو قوله في ديوانه : JA 218, S. 30, 1931

عجبتُ منك ومنى يا مُنِبة التنى
دائيتى منك حتى ظننت أنك أنسى
وغبت في الوجد حتى أفتنيتى بك هنى

أو قول ابن يزيد البسطامي : « سبحانى ما أعظم شأنى ؟ » .

أو نحو قول ابن الفارض :

وقى الصحر ، بمد الحو ، لم أكُ غيرَها وذاتى ، بذاتى ، إذا غللت ، تجللت

ومى مبارات ينبو عنها السمع ، ولكن البعض يؤولونها بأنها كلام يقال في حال فناء في الله ، فيمكن أنه قيل للجنيد إن أبا يزيد يقول : « سبحانى سبحانى ! أنا ربى الأعلى » فقال الجنيد : « إن الرجل مستهلك في شهود الجلال فينطق بما استهلكه ؟ أذعله الحق عن رؤيته إياه ، فلم يشهد إلا الحق كَقَمَتِهِ » .

على أنه ينبغي أن نميز بين شيئين : ما يسمى وحدة الوجود ، وما يسمى وحدة الشهود ؛ والأولى هي المذهب القائل بأنه لا موجود إلا الله ، بمعنى أنه لا وجود مستقل بذاته إلا وجود الله ، أما العالم فليس وجوده من ذاته ولا بذاته ولا لقائه ولا قوام له بذاته وإنما هو عندئذ « شأن » من شؤون الله ؛ وبعضهم يعبر بأنه فعل من أفعاله ، ولذلك يقول جمهور الصوفية المحققون إنه ما تم إلا الله وأسماءه وأفعاله ، وهذه عقيدتهم حياً ؛ أما وحدة الشهود فهي

أن كان المتكلمون يقولون بوحدة الذات الإلهية ، قال الصوفية بوحدة شاملة لكل شيء ؛ وبعد أن كانت الأولون يقولون بفعل الله في كل شيء ، قال الآخرون بوجوده في كل شيء ، ولا يسلّم الصوفية بوجود شيء بعد الذات الإلهية سوى ما يختلف على نفوسهم من أحوال الشوق والوجد إلى الله ؛ ومن ثمّ نشأ تحليلٌ نفسى للشعور عند أهل التصوف . وعلى حين أنهم كانوا يرون أن تصوراتنا تردّ على النفس من الخارج ، وأن إرادتنا هي إبراز ما في نفوسنا في صورة

عندهم حال يستول على بعض الصوفية يفقد صاحبها التمييز بين نفسه وبين ذات الله أو بين المخلوقات وبين الله ، فيرى أن هذه المصادات هي الله ، وأن الله يخاطبه بها ، فيقول مثل ما تقدم عن الملاج ، وصاحب هذا المشهد يكون في عين الحال التي يكون فيها في الرؤية الذاتية .

وفي حال الصحو يفرق الإنسان بين الخالق والمخلوق ، فهو يعتقد أن العالم غير الله ، على معنى أنه من أنه « شأن » من شؤونته ، فلا يقول : أنا الله ، ولا : إن العالم هو الله ؛ ويسمى هذا عندهم مقام الفرق ، وهو مقام الكاملين في نظرهم ؛ وفي حال الفناء والمحو يعتقد التمييز بين المخلوق والخالق ، ويرى أن كل شيء هو الله ، وهذا مقام الجمع ، فيقول صاحبه مثلاً :
سرّ الجمال رأيته في ذاتي فشتت نفسي عند عو صفاتي
ويقول :

فأنا النفس والفناء وسامعٌ تنهات نفسي ، النأي والزمارُ
والصوفية أشتار في كل من المقامين : ففي مقام الفرق ، وهو مقام وحدة الوجود بحسب رأيهم ، يتكلم بلسان الفرق ؛ ولكن قد يتكلم بلسان الجمع ، فيكون كلامه رمزاً ، ويكون له فيه اصطلاح خاص يجب معرفته قبل تأويله ، أما في مقام الجمع فلا ينطق صاحبه إلا بلسان حال الجمع ، وهو حال وحدة الشهود ، وكان صاحبه — في نظر الصوفية المحققين — قد طرأ عليه ما يجعله يرى ويؤمن ما لا حقيقة له ؛ ويخشون أن يموتوا على هذه الحال التي يكون فيها مشهدهم غير عقيدتهم .

وتم طائفة ممن ينتسبون إلى التصوف يزعمون أن الله له قدرة على الحلول في الأشياء والتشكل بها ، وهذا ليس من مناهب الصوفية المحققين في شيء ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

خارجية ، فإن حقيقة النفس عندهم هي حالات أو أنواع من الشعور باللذة والألم .
وأهم ما في ذلك هو المحبة لله ، والذي يسمو بنا إلى الله هو هذه المحبة ، وليس
هو الخوف أو الرجاء ؛ وليست السعادة معرفة ولا هي إرادة ، بل هي في
الاتحاد بالمحبوب .

وقد ذهب هؤلاء المتصوفون في إنكارهم لقدرة العالم وفي إنكارهم لشخصية
الإنسان ، أبعد مما ذهب إليه المتكلمون ؛ وإذا كان العالم قد ذهب عند
المتكلمين ضحية القول بالخلق من حيث هو فعل الله وحده ، فقد ذهب عند أهل
التصوف ضحية القول بأنه لا موجود إلا الله ، والله يحب الإنسان ، ويقذف النور
في قلبه ؛ والصوفي إذ يصبو إلى محبوبه ينبذ ما يمثله له الخيال والحس من أشياء
متعددة تضلل السالك ؛ فكل ما في عالمي المحسوس والمقول إنما يُرَدُّ عنده إلى
مركز واحد .

وإذا أردنا نزعة تخالف هذه النزعة الصوفية الإسلامية ، فلنذكر النزعة
اليونانية الأصلية ، فقد كان اليونان يحبون أن يكون لهم من الحواس فوق ما لهم ،
ليعرفوا من جمال الكون فوق ما عرفوا ؛ أما هؤلاء الصوفية فيعيبون الحواس
لكثرتها ، لأن هذه الكثرة تكدر عليهم سعادتهم .

على أن لطبيعة الإنسانية سُنتها التي لا تتبدل ؛ وهؤلاء الصوفية
الذين نقصوا ألبذنيهم من الدنيا ومن المحسوسات ، كثيراً ما يخلطون عند
بيان أحوالهم ، وحتى سنٍ عالية ، في سماء من التصورات الحسية إلى درجة ليس
فوقها درجة .

ولا نمجب بعد هذا أن مجد كثيراً منهم لم يحفلوا بالنظر في علوم العقائد ،
وأن أخلاق الزهاد كثيراً ما انقلبت شراً منقلب^(١) .

على أن نتبع نشأة التصوف بالتفصيل ، و من الأبحاث التي تتصل بتاريخ
الدين أكثر من اتصالها بتاريخ الفلسفة ؛ هذا إلى أن ما أخذه أهل التصوف من
عناصر فلسفية نجده عند فلاسفة الإسلام الذين سنفكهم عنهم فيما بعد .

(١) ربما يقصد المؤلف ما يحكى من أن بعض الصوفية يزعمون أنهم يصلون إلى درجة
ترفع فيها عنهم التكاليف ، وتحمل لهم المحرمات ، وليس هذا من مبادئ الصوفية المحققين
في شيء . بل هم من الإباحية الذين لم يستطيعوا سلوك طريق التصوف — راجع كتاب الرد
على الإباحية وقد قلناه من الفارسية إلى العربية ، وهو تحت النشر .

٤ - الأدب والتاريخ

١ - الأدب :

تكوّن شعرُ العرب وطريقتهم في كتابة التاريخ ، مستقّلين عن القواعد الثابتة المتداولة بين العلماء ؛ ولكن بمرور الأيام لم يسلم الشعر ، كما لم يسلم التاريخ ، من تأثير العوامل الأجنبية ، ولنكتف هنا بملاحظات قليلة تؤيد هذا الرأي :

لم يكن ظهور الإسلام بين العرب سبباً في قطع الصلة بينهم وبين ما ورثوا من شعر ؛ خلافاً لما فعلته النصرانية في الشعوب الجرمانية . وكان الأدب غير الديني حتى في أيام الأمويين يضمّ حكماً كثيرة ، بعضها مأخوذ من الشعر العربي القديم ، وكانت تزامم تعاليم القرآن . وكان خلفاء بني العباس كالمنصور والرشيد والمأمون أوفراً حفظاً في الثقافة الأدبية من شارلمان ، ولم يكن تأديبهم لأبنائهم مقصوراً على دراسة القرآن ، بل كانوا يجمعون إلى ذلك معرفة سيّد الشعراء الأقدمين ، ومعرفة تاريخ الأمة العربية .

وكان الخلفاء يُقرّون إليهم أهل الشعر والأدب ، ويُقدِّرون عليهم من العطايا ما يليق بسخامة ملكهم ، وهنا ، في قصور الخلفاء ، تأثر الأدب بالثقافة العلمية وبالنظر الفلسفي ، وإن كان هذا التأثير سطحيّاً في أغلب الأحوال . ويتجلى هذا بنوع خاص فيما رُوِيَ عن الشعراء من أقوال تدل على روح الشك ، ومن سخرية بأقدس الأشياء ، كما يتجلى في تمجيدهم للشهوات الحسية . ولكتنا نجد ، إلى جانب هذا ، حكماً ونظراتٍ جذية وآراء صوفية ، تدخل جميعاً في الشعر العربي ، الذي كان في أول الأمر واقعياً مطبوعاً بطابع الرزانة والاتزان ؛

وحل محل ما كان في الشعر من جمال طبيعي وغضارة حسية في تصوير الأشياء ، فنون البديع الملمة ، من تلاعب بالمعاني والأخيلة والإحساسات ، بل بالألفاظ الجوفاء والأوزان والقوافي .

٢ — أبو النخيلة ، المتوفى ، أبو العزم ، الحريري :

فأما أبو المتأخر^(١) : (٧٤٨ — ٨٢٨ م) فهو شاعر غير محبوب الروح في شعره ؛ وهو لا يكاد يفتر عن الحديث في الحب التمس ، وفي الخنين إلى الموت ؛ وتلخص فلسفته في أن يُسير الإنسان عقله بحذر وارتياب ، وأن يحمل الزهد خير وافي له من الآثام^(٢) .

على أن الذين عندهم شيء من الاهتمام بالحياة ولم قدرة على أن يتذوقوا شعر الطبيعة لا يصرّحوا كثير مما يأن المتاهية من شعر يدعو فيه إلى الإعراض عن الدنيا ، كما أنهم لا يرضيهم أشار المتنبي^(٣) (٩٠٥ — ٩٦٥ م) التي هي من حيث صورتها أشبه بالحكم والأمثال للأثورة ، ولكنها من حيث موضوعها شديدة الثقل على النفس ؛ هذا مع أن المتنبي يُعتبر أكبر شعراء العربية غير مدافع .

(١) هو أبو إسحاق إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان العنزي المعروف بأبي النخيلة ؛ ولد عام ١٣٠ هـ وتوفي عام ٢١١ أو ٢١٣ هـ . ابن خليكان : ١ ص ٨٩ — ٩٠ . وأبو النخيلة من بقى المولدين في طبقة يشار وأبي نواس . ونعنه كما قال Oestrup في حاشية الماروف الإسلامية أول شاعر يفسوف في أدب العرب . ويلاحظ ألسان في شعره شيئاً من فلسفة الحياة وشيئاً من أثر مصطلحات علم الكلام .

(٢) في ديوانه كثير من هذا المعنى .

(٣) هو أبو الطيب أحمد بن الحسين بن الحسن بن عبد الصمد الجعفي الكندي المعروف

بالتنبي ، ولد في السكوفة عام ٣٠٣ هـ وتوفي عام ٣٥٤ هـ .

وكذلك غلا البعض في رفع شأن أبي العلاء المَعَرِّي^(١) (٩٧٣-١٠٥٨ م) فمدّوه شاعراً فيلسوفاً ، وجعلوه في مكانة لا يستحقها . نعم ، لأبي العلاء في بعض الأحيان آراء معقولة ، وفي بعض أشعاره روح خليقة بكل احترام ؛ ولكنها ليست فلسفة ، وليس القالب الذي صيغت فيه ، بما فيه من تكلف ، وبأنه في كثير من الأحيان لا يبعد عن التعميمات العادية الجارية غير للمتنازة ، بالتدريج يسمو إلى منزلة الشعر . . .

ولو أن أبا العلاء عاش في ظروف خير من التي عاش فيها (كان ضريباً ولم يكن غنياً) لكان من المحتمل أن ينتج ، ككفوى أو مؤرخ ، شيئاً في ميدان النقد الأولي العادي للواقع .

وهو ، بدلاً من أن يدعو إلى محبة الحياة ، دعا إلى الزهد في ملذاتها ؛ وكان مُبَيِّناً للأحوال السياسية بوجه عام ، وبآراء العامة في الدين^(٢) ، وبمزاعم الخاصة في العلم ، مبيّناً للعيوب ؛ غير أنه لم يستطع أن يأتي في ذلك بمجديد .

(١) هو أبو العلاء أحمد بن عبد الله بن سليمان بن محمد بن سليمان المعري ، ولد بمصر الثمان في عام ٣٦٣ هـ ، وهو شاعر فيلسوف زاهد متشائم أوصى أن يكتب على قبره :
هنا جناة أبي علي وما جئت على أحد

وقد عني الأستاذ A. von Kremer بلقب كثير من أشعاره الفلسفية في كتابه :
Ueber die Philosophischen Gedichte des Abul' Ala al Ma'arry, Wien, 1880.
والحقيقة أن أبا العلاء لم بالكثير من آراء اليونان والهند والفرس والعرب فيما يتعلق بالطبيعة والحياة الإنسانية والطبيعة الإنسانية . ولكنه كان يتناول ذلك كله كما يتناوله الشاعر لا الفيلسوف القوي يضع مذهباً فلسفياً . هو حكيم أو شاعر متفلسف وليس فيلسوفاً بالمعنى الخامس .
(٢) يقول أبو العلاء :

أرى عالماً يرجو عفو مليكهم بهييل ركن واتخاذ ضليب
ويقول : تزبوا بالتصوف عن خدام فهل زرت الريال أو اعتبى
وقاموا في تواجدهم ، فداروا . كلهم نعال من كُتِيت

ويكاد أبو العلاء يكون خلوًا من اللوحة التي تجعل صاحبها قادراً على ربط الأشياء بعضها ببعض . لقد كانت له مقدرة على التحليل ، أما التركيب فليست له عليه مقدرة .

وتعاليم أبي العلاء عقيمة ، وعلمه كشجرة أصلها في الهواء ، كما قال هو في بعض رسائله ، وإن لم يقصد أن يقول ذلك عن نفسه .

عاش أبو العلاء من غير أن يقرب النساء قط^(١) ؛ وكان نباتيا ، مما يليق بفلاسفة التشاؤم ، وهو يقول في قصائده :

سَأَلْتُ رَجُلًا عَنْ مَعْدِنِ وَرَهْطِهِ ، وَعَنْ سَبِيلِ مَا كَانَ يَسْبِي وَيَسْتَبِي
قَالُوا : هِيَ الْأَيَّامُ ، لَمْ يُخْلِ صَرْفُهَا مَلِيكَاً يُفْدَى أَوْ تَقِيّاً يُدْبَى
أَرَى فَلَكَ مَا زَالَ بِالْخَلْقِ دَائِرًا لَهُ خَيْرٌ ، عَنَّا يُصَانُ وَيُخْبَى

إنما هذه المذاهب أسبا ب لجذب الدنيا إلى الرؤساء
أفبقوا أفبقوا يا غواة ! فإنما دياتكم مكر من القدماء
أرادوا بها جمع الخطام ، فأدركوا وبادوا ، وماتت سعة اللؤماء

إن الشرائع ألفت بيننا إحنا وأودعيتنا أغانين المداوات

فلتفعل النفس الجيـل لأنه خير وأحسن لأجل نوابها

(١) قال أبو العلاء :

لو أن بني أفضل أهل عصرى لما آثرت أن أحظى بنسل
وقال : وأرحت أولادى فهم في نعمة الـ مدم التي فضلت نعيم الهاجل
وليرجع القارىء إلى أشعار أبي العلاء الفلسفية التي جمعها فون كرمر في كتابه للتقدم
الذكر ، وليرجع خصوصاً إلى لزومياته ، فكاد تكون فيها كل حكمته وأفكاره .

وكان إلى جانب هؤلاء ، الشراء أديباً ظرقاء لم فلسفة عملية ، فاستطاعوا أن يفهموا الحياة ويمثلوا لأنفسهم شأننا واسماً فيها ؛ وكأنهم عملوا بمقتضى رأى الحكيم الفانع الذى أفصح عنه مدير المسرح فى رواية فاوست للشاعر الألمانى جوته (Goethe) : إذا كان الأديب متنوع المادّة أتى بما يسرّ الكثيرين ^(١) .

والحريرى (١٠٥٤ — ١١٢٢ م) ^(٢) أحسن من يمثل هذا الطراز من الأدباء ؛ ففى بطله أبا زيد السروجى الشحاذ المتجول بعلنا أسى حكته فى هذه الأبيات :

عِشْ بِالْخِداعِ فَأَنْتَ فى دَهْرٍ ، بِقُوهِ كَأَسَدٍ يِيشُ
وَأَذِرْ قَنَاقَةَ الْمَكْرِ حَقَّ تَسْتَدِيرَ رَحَى الْعَيْشِ
وَصِدِّ النَّسْوَةَ ! فَإِنَّ تَعَذُّ رَ صَيْدُهَا ، فَاقْنَعْ بِرَيْشِ
وَأَجْنِ النَّارَ ! فَإِنْ تَفُتِّكَ قَرَضُ نَفْسِكَ بِالْحَيْشِ
وَأَرْخِ قَوَادِكَ ، إِنَّ نَبَا دَهْرٍ ، مِنْ الْفِكْرِ اللَّطِيشِ
فَتَهْفِئُ الْأَحْدَاثُ يُؤْ ذِنْ بِأَسْتَعَالَةٍ كُلِّ عَيْشِ ^(٣)

٣ — التراث العربى :

ويمتاز مؤرخو العرب الأقدمون — كما يمتاز شعراؤهم — بالقدرة على إدراك الجزئيات إدراكاً دقيقاً ؛ ولكنهم لم يقدروا على ربط الحوادث برباط جامع لها .

(١) Wer vieles bringt, wird manchem etwas bringen.

(٢) هو أبو محمد القاسم بن على بن محمد بن عثمان الحريرى البصرى ، صاحب اللغات المشهورة ، ولد عام ٤٤٦ هـ وتوفى عام ٥١٥ أو ٥١٦ هـ بالصرة .

(٣) ختام المقامة الثامنة والأربعين ؛ ويشير المؤلف إلى ترجمة ريكوت للغامات

ولما اتسعت إمبراطوريتهم اتسعا عظيما اتسع أفق نظرهم ، واجتمعت لديهم أول الأسر مادة غزيرة . وازدادت معارفهم في التاريخ والجغرافية بما كانوا يقومون به من أسفار لجمع الأحاديث ، أو لإدارة الدولة ، أو لمجرد حب الاستطلاع ، فوق ما ازدادت بسفرهم للحج وحده . وقد كَوّن العرب مناهج خاصة بهم في تجميع الروايات المأثورة باعتبارها مصدراً للمعارف ؛ وأظهروا مهارة في تقسيم موضوعات بحثهم الواسعة إلى أقسام كثيرة ، وتقسيم هذه إلى أقسام أخرى وعلم جبراً ، على ما أظهروا في النحو ، وكان حظ هذا التقسيم من كثرة التفرعات والاتواءات دون حظه من الوضوح . ومن هذا نشأ لم مذهب في منطق التاريخ ، بدا في عين الشرق أجمل من منطق أرسطو بما فيه من صلابة في البناء . ولم يمتص العرب أخبارهم الموروثة من الناحية العملية بقدر ما قالوا نظرياً ؛ ومع هذا فقد كان الكثيرون يعولون عليها تعويلهم على المشاهدة ، وكانوا يرجحونها على حكم العقل ، لأنه قد يسهل أن يسلم بنتائج غير صحيحة . وكان بين المؤرخين جدلاً قائم يذكرون الروايات المتعارضة من غير تشييع . وكان آخرون — مع ما أظهروا من سראعة لمطالب الحاضر وروحه — لا يترددون في الحكم على الماضي أحكاماً يتفاوت حفظها من الهم . فكثيراً ما يسهل على الإنسان أن يتم الحكم من تاريخ الحوادث الماضية أكثر مما يسهل عليه ذلك من حياته التي يحياها .

وظهرت مواضيع للبحث جديدة ، ونشأت مناهج جديدة لتناولها ؛ ودخل في الجغرافية بعض الفلسفة الطبيعية ، كالجغرافية المناخية مثلاً ؛ وصار موضوع التاريخ شاملاً للحياة العقلية والعقائد والأدب والعلم . وكان إلمام العرب بأحوال بلاد غيرهم وأمم غير الأمة العربية مما دعاهم إلى مقارنة بعضها ببعض من شتى

الوجود ؛ فدخل في التاريخ عنصر دولي ، أعنى مُبرِزاً لقيمة الإنسان وحضارته ونموات عقله^(١) .

٤ - السعوى والمقرسى :

والسعودى المتوفى حوالى ٩٥٦^(٢) يمثل هذه النزعة الإنسانية ؛ وهو يُعنى بكل ما هو إنسانى ، ويفهمه حق الفهم ؛ يأخذ العلم عن أياق من الناس ، أنى وجدهم ، ولذلك فإن قراءة الكتب التى كان يملأ بها وحدته ، كانت ذات ثمرة .

لم يكن السعودى بالقى تروقه وتستهو به الحياة العملية أو الاعتقادية بما فيها من ضيق ، ولا راقه شىء من آراء الفلاسفة الخيالية ؛ وهو قد عرف الدمية التى استطاع الإبداع فيها ؛ فعنى بالتاريخ ، وكان يجد فى دراسته سلوى وشفاء لنفسه حتى آخر أيامه حينما كان فى مصر غربياً عن وطنه .

والتاريخ — عند للسعودى — هو العلم الجامع ؛ هو فلسفته التى تبين حقيقة ما كان وما هو كائن . وهو يجعل موضوعه شاملاً لحكمة الدنيا ولتاريخها ؛ ويقول إنه لولا التاريخ لبادت آثار العلوم منذ زمان بعيد ، لأن العلماء عرضة للزوال ؛ ولكن التاريخ هو الذى يدون ما تجود به عقولهم ، فيحفظ صلة الماضى بالحاضر ؛

(١) اظر ما قاله ابن خلدون فى أوائل مقدمته عن التاريخ ، وارجع إلى الفصل الخامس بابن خلدون فى آخر هذا الكتاب .

(٢) هو أبو الحسن على بن الحسين للسعودى المؤرخ الشهير المتوفى عام ٣٤٦ هـ ، فوات الوفيات لابن شاکر (المتوفى عام ٧٦٤ هـ) ج ٢ طبعة بولاق ١٢٩٩ هـ . واظر ما كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية . ومن أم كتبه المروية كتاب مروج الذهب وكتاب التنبيه والإشراف ، وفى كتبه كثير من الموضوعات العلمية الطبيعية خصوصاً الكتاب الثانى .

وهو ينبئنا بأراء الناس ، ويقصّ علينا ما وقع من حوادث دون تشييع . على أن المسمودي (في كتبه) يترك للقارئ اللبيب ربط الحوادث بعضها ببعض ، كما يترك له البحث عن آراء المؤلف نفسها .

وجاء بعد المسمودي عالم من علماء الجغرافية ، هو المقدسي أو المقدسي ، الذي نبع حوالى عام ٩٨٥م^(١) ؛ وهو عالم جدير بالذكر وبمظيم التقدير ، جال في بلاد كثيرة ، واضطلع بمختلف الأعمال ليتعرف حياة العصر الذي عاش فيه ؛ فهو رجل يمثل طراز أبي زيد السروجي (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٢) أصدق تمثيل ، ولكن له غاية وضما نصب عينية .

يبتدى المقدسي في عمله العلمى بالنقد والتحصيل ، فيأخذ بالعلم الذي يكتب من البحث والاستقصاء عن الشيء ، لا عما يؤخذ من الإيمان بالموروث أو يحصل بمجرد الاستدلال المنطقي ؛ وهو يعتبر أن ما جاء في القرآن من حقائق الجغرافية ، إنما هو كذلك ليتفق مع ضيق مسارف العرب ودائرة نظرم ؛ فقد أراد الله أن يخاطبهم على قدر معارفهم .

يصف المقدسي أحوال البلاد والأمم التي رآها بعيني رأسه وصفاً بريئاً من التشييع والتحامل ؛ وكان يقوخي المعارف التي يصل إليها بمشاهدته الخاصة ، ويضعها في المكان الأول ؛ ويضع في المرتبة التي تليها ما يأخذه عن الطماء النقات ؛ ويضع بعد هذا ما يحده في الكتب .

(١) هو شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر التاء الشامي المقدسي المعروف بالبخاري الذي عاش على وجه التقريب بين عامي ٣٣٦ ، ٣٨٠ هـ — انظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية والفصل الخامس للجغرافية في الجزء الثاني من كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري للعالم السويسري آدم مرن والفي ترجمته إلى اللغة العربية منذ رومان طويل .

ومحـن نقـتبـس العـبارـات الـآنيـة مـما يـصف المـقدـسـى بـه نـفسـه ، إذ يـقـول فـي مـقـدمـة كـتابـه : « و ما تـم لـى جـمـه إلـا بـعد جـولـانـى فـى البـلـاد ، ودخـولـى أقالـيم الإـسـلام ، ولقائـى العـلمـاء ، وخدمـتى الملوك ، ومجالستى القضاة ، ودرستى على الفقهاء ، واختلافى إلى الأدباء والقراء وكتبـة الحديث ، ومخالطة الزهاد والمتصوفين ، وحضور مجالس القصص والمذكـرين ، مع لزوم التجارة فى كل بلد ، والمباشرة مع كل أحد ، والتفطن فى هذه الأسباب يفهم قوى حتى عرفتها . . . ودورانى على التخوم حتى حررتـها . . . وتفتيشى عن المذاهب حتى علمتها ، وتقطنى فى الألسن والألوان حتى رتبـتها . . . مع ذوق الهواء ، ووزن الماء ، وشدة العناء ، وبذل المال ، وطلب الحلال ، وترك المصيبة ، ولزوم النصـح للمـسـلمـين بالحسـبة ، والصبر على القـل والعـريـة ، والمراقبة لله والخشية ؛ بعد ما رغبـت نفسى فى أجر ، وطمتعتها فى حسن الذكر ، وخوفتها من الإثم ، وتجنبـت الكذب والطغيان ، وحررت بالحجـج من الطمان ؛ ولم أودعه الجـاز والمـجال ، ولا سمعت إلا قول الثقات من الرجال » (١) .

وهو يقول عن نفسه فى موضع آخر من كتابه :

فقد تفقـهت وتآدبت ، وترعـدت وتعبـدت . . . وخطبت على المنابر ، وأذنت على المنابر ، وأتممت فى المساجد ؛ وأكلت مع الصوفية الهرائس ، ومع الخانقائين الثرائد ، ومع النواتى المصائد . . . وسخت فى البرالى ، وتهمت فى الصحارى ؛ وصدقت فى الورع زماناً ، وأكلت الحرام حياناً ؛ وملسكت العبيد ، وحملت على رأسى بالزنبيل ، وأشرفت مراراً على الفرق ، وقطع على قوافلنا الطرق . . .

(١) أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم للمقدسى نفسه ، طبعة لندن ١٩٠٦ م ص ٢ — ٣ ؛

طرن ص ٨ ، ٤٣ ، ٤٧ . ويشير المؤلف هنا إلى v. Kremer : Kulturgesch. des Orients ، II, S. 429 ff. ويمكن الرجوع إلى كتاب المقدسى لمعرفة كل ما يقوله المؤلف عنه .

وسُجِنَتْ فِي الْحَبُوسِ ، وَأُخِذَتْ عَلَى أُنَى جَاسُوسٍ ، وَمَشِيَتْ فِي السَّيْأَمِ وَالْتُلُوجِ ،
وَزَلَّتْ عَرِصَةُ الْمُلُوكِ بَيْنَ الْأَجَلَّةِ ، وَسَكَنَتْ بَيْنَ الْجَهَالِ فِي مَحَلَّةِ الْحَاكَةِ ؛ وَكَمْ نَلَتْ
الْعِزَّ وَالرَّفْعَةَ ، وَدُبِّرَ فِي قَتْلِ غَيْرِ مَرَّةٍ ؛ وَكُسِيتَ خِلْعَ الْمُلُوكِ ، وَأَمْرُوا لِي
بِالصَّلَاتِ ، وَعَرِيتَ وَافْتَقَرْتِ مَرَاتٍ ^(١) .

لقد اعتدنا في هذه الأيام أن نصوّر لأنفسنا الشرقي رجلاً مخلصاً لما ورث
عن آباءه من عقيدة وعُرف ، مطمئناً إلى التأمل ساكناً إليه ؛ ولكن هذا
التصوّر غير صحيح تماماً ، وهو لا ينطبق على حال المسلمين الآن ، وهو أقل من
ذلك بكثير انطباقاً عليهم في القرون الأربعة الأولى ، أيام كانوا يطمحون إلى
الاستحواذ على ما كان في الدنيا من خيرات مادية بل كل ما أثمره
العقل الإنساني .

(١) أحسن التقاسيم ص ٤٤ .

٣ - الفلسفة الفيثاغورية

١ - الفلسفة الطبيعية

١ - مصادرهما :

أخذ العربُ عناصرَ فلسفتهم الطبيعية من مؤلفات أوكليدس وبطليموس وبقراط وجالينوس ، ومن بعض كتب أرسطو ؛ وأخذوها - إلى جانب هذا - من كتب كثيرة ترجعُ إلى المذهبين الفيثاغوري الجديد والأفلاطوني الجديد . وهذه الفلسفة الطبيعية هي فلسفةٌ من النوع الذي يشيع بين عامة الناس وسوادهم ؛ وقد نالت قبولاً لدى الشيعة ولدى غيرهم من الفرق ؛ وأكبرُ من عمل على نشرها بينهم صابئة حران^(١) ؛ وبمرور الزمان لم يقتصر تأثيرها على مجالس الملوك ، بل تعدى هذه المجالس إلى طائفة كبيرة من المتقنين وأنصاف المتقنين . وكذلك أخذت أجزاء متفرقة من هذه الفلسفة ، من مؤلفات أرسطو ، « صاحب المنطق » ، مثل كتاب « الآثار العلوية » ، وكتاب « في العالم » الذي نُسب إليه ، وكتاب « الحيوان » ، وكتاب « النفس » وغيرها . ولكن روح هذه الفلسفة مصطبغٌ بتعاليم أفلاطون ، بمنزلة المذهب الفيثاغوري ، وبتعاليم الرواقيين ومن جاء بعدهم من علماء التنجيم والكيمياء .

وقد تشوّب الإنسان ، بدافع من نزعة التدبُّن ، وبما في طبيعته من

(١) انظر تعليق ص ٢٢ مما تقدم . وراجع خصوصاً ، للاستقصاء ، المراجع التي أشرنا إليها . وانظر تصديرتنا لرسائل الكندي الفلسفية (الجزء الأول) ص ٣٦ - ٤٢ .

حب الاستطلاع ، إلى أن يقرأ أسرار الخالق منشورة في كتاب الخلق ، وذهب الناس في البحث إلى أبعد مما كانت تتطلبه حاجتهم العملية التي لم تكن تستلزم إلا قليلا من علم الحساب ، ينتفعون به في تقسيم القرائن^(١) ، وفي شؤون التجارة ، إلى جانب قليل من علم الفلك يضبطون به مواعيت العبادات . وسارع الناس يجمعون الحكمة من كل صوب ؛ وتجلّى في هذا نزعة غير عنها للسعودي أدق تعبير ، حيث قال : « الواجب ألا يوضع إحسانٌ مُحسن ، عدواً كان أو صديقاً ، وأن تؤخذ الفائدة من الرفيع والوضيع »^(٢) . بل يروى أن عليّ ابن أبي طالب (رضي الله عنه) قال : « الحكمة ضالة المؤمن ، فخذْ ضالّك ، ولو من أهل الشرك »^(٣) .

٢ - علوم الرياضيات :

وفينغورس هو أستاذ العرب في الرياضيات . نعم ، قد اختلطت بالعناصر اليونانية عناصرٌ هندية ؛ ولكن الإسلاميين في معالجتهم لمسائل البحث تأثروا بنزعة المذهب الفيثاغوري الجديد . وكان يُقال إنّ الإنسان لا يكون فيلسوفاً ، ولا طبيباً حاذقاً إلا بدراسة فروع الرياضيات^(٤) ، كالحساب والهندسة والفلك

(١) في الأصل في الميراث

(٢) انظر مروج الذهب ج ٧ ص ١٦٤ راجع تصديرتنا للجزء الأول من رسائل السكندى القلطية ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ ص ٥٠ - ٥٢ ، والرسائل بعضها ص ٨٣ . ومن أجل ما يمكن أن يذكر في هذا . ما يقوله السكندى (ص ٢٠٣) « ويبقى لنا أن لا نستحي من استحقاق واقتناء شيء من شيء ، وإن أتى من الأستاس القاسية عنا والأمم المايئة لنا . فإنه لا شيء أولى بطالب الحق من الحق .. بل كل يشرفه الحق » والسكندى أول فلاسفة الإسلام وعلمائهم .

(٣) انظر المصدر نفسه .

(٤) انظر السكندى قسم ٣ مما يلي والجزء الأول من رسائله ص ٣٦ ، ٣٧٢ ، ٣٧٨ .

والموسيقى . وكانوا يضعون الباب في مرتبة أعلى من الهندسة ، لأن الحساب أقل تملُّقاً بالحس ، وأحرى أن ينوَّ بالعقل من جوهر الأشياء ، حتى كان تفضيلهم له مما يَسَّرُ الخيال التلاعبَ التريب بالأعداد . وبديهي أن يكون الله عندهم هو الواحد الأكبر الذي عنه يَصْدُرُ كلُّ شيء ؛ وهو ليس مدداً ، بل هو خالق المدد^(١) ؛ على أنه كان للأربعة ، وهو المدد المائل على العناصر الأربعة وغيرها ، مكانٌ خاصٌّ عند الفلاسفة الطبيين ، وسرعان ما صاروا لا يتكلمون عن شيء في العلويات أو السلفيات ، أو يكتبون عنه إلا بكلام ذي أربع جمل ، أو برسائل ذات أربعة أقسام .

وكان الانتقال من الرياضيات إلى الفلك والتنجيم سريعاً هيئاً وقد أصحح منجمو بني أمية ما انتهى إليهم من طرق التنجيم الشرقية القديمة ، ثم صارت أكثر إتقاناً على أيدي مُنَجِّمِي العباسيين .

وأدى التنجيم إلى آراء تُعارض العقيدة الدينية ، فلم يَنْلِ تأييدَ حُماة الدين ؛ ذلك أنه لم يكن عند المؤمن من أنواع التقابل إلا ما يكون بين : الله والعالم ، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة ؛ أما عند المُنَجِّمِ فهناك عالَمَان : عالم علوي ، وعالم سفلي ؛ أما الله وأما الحياة الآخرة فكانا بعيدين عن ميدان بحثه .

وكان اختلاف النظر إلى علاقة الأجرام السماوية بما تحت قَلْبِ القمر من موجودات مُؤدِّياً إما إلى ظهور عِلْمِ قَلْبِ قَرِيب إلى فهم العقل ، أو إلى عِلْمِ تنجيم ، مادَّته الأوهام ، ولم يَنْجُ من أوهام المنجمين النجاة الناجمة إلا قليلون ؛ لأنه طالما

(١) راجع لسرتنا لكتاب الكندي في الفلسفة الأولى ، ضمن رسائله الفلسفية . وفي هذا الكتاب يثبت الكندي ، بعد كلام طويل ، أن الله هو الواحد الحق ، مُبْتَدِئ كل شيء ؛ ويذكر صفاته .

كان مذهب بطليموس مسيطرًا على العلم في ذلك العهد كان أسهل على الرجل الذي لم يَنْلُ أقل نصيب من الثقافة أن يَنْخَرَّ عما في أحكام النجوم من سخف بما كان ذلك على الباحث المتقف ؛ فقد كان يشقُّ على المتقف أن يتغلب على ذلك ؛ [لأنه كان يعرف مذهب بطليموس الذي كان أساس علم أحكام النجوم] ، فكان يرى أن الأرض بما عليها من أحياء نتيجة لقفل القوى السماوية ، ونور من منبعث من النور العلوي ، وصدى للانسجام الأزلي بين الأفلاك ؛ أما الذين كانوا يعتقدون أن لقول الكواكب والأفلاك تَخْيِيلًا وإرادة ، فقد اعتبروها موكلة بالعناية الإلهية ، ونسبوا الخير والشر إلى قفلها ، وحاولوا التنبؤ بحوادث المستقبل من مواقع أجرامها التي تؤثر فيما على وجه الأرض طبقاً لنواميس ثابتة .

ولا ريب أن بعض كانوا يرتابون في هذه العناية الثانوية للوكل بها للكواكب ؛ وهم في هذا يستندون إلى أدلة مرجعها التجربة الحسية والعقل ، أو إلى مذهب أرسطو في أن الكائنات السماوية السعيدة عقول مفكرة مجردة منزهة عن التخيل والإرادة ؛ فهي منزهة عن كل متعلقات الحس الخاصة ، بحيث يكون تأثير عنايتها متجهاً إلى خير المجموع لا إلى خير الجزئيات .

٣ — العلوم الطبيعية :

جمع علماء المسلمين كثيراً من المادة في ميدان العلم الطبيعي ، ولكنهم لم يتوصلوا إلى تناول ما جمعه تناوياً عامياً صحيحاً إلا في النادر ؛ وجروا في فروع العلم الطبيعي على الأساليب الموروثة .

ونحن لا نستطيع في هذا المقام أن نتتبع نشوء هذه الفروع ونمو بنائها .

وقد أرادوا أن يثبتوا في فهم حكمة الخالق وأفعال الطبيعة ، التي كانت

تُعتبرُ عندهم قوّة أو فيضاً من النفس الكليّة للعالم ؛ فشرع علماء الكيمياء في إجراء تجاربهم ، وامتنحن السحرة ما لطلسماتهم السحرية من خصائص ، وبحث الباحثون في تأثير الموسيقى في نفس الإنسان والحيوان ، ونظروا في ملامح الإنسان الظاهرة التي تدل على حالته النفسية ، بل حاولوا تحليل عجائب حياة النوم والأحلام وعجائب العرافة والتنبؤة وغير ذلك .

وكان محور البحث بالطبع هو الإنسان ، وهو العالم الأصغر الذي اعتبروا أنه تنطوي فيه قوى العالم وعناصره كلّها ، وقد اعتبروا أن حقيقة الإنسان وماهيته هي النفس ، وجعلوا علاقتها بالنفس الكليّة للعالم وما يُخَبِّئُهُ له المستقبل موضوعين للبحث ، ونظروا كثيراً في قوى النفس أيضاً ، وفي تعيين سرا كزها في القلب أو الدماغ ، فالتزم البعضُ مذهب جالينوس ، وجاوزه آخرون ، فقالوا بخمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة ، وهي نظرية كانت تُردّد ، مع ما شا كلهما من أسرار الطبيعة ، إلى بليناس الطرواني (Apollonius von Tyane) .

ولا جرم أن يذهب الباحثون عند ما درسوا الرياضيات والطبيعيات ، إزاء الدين ، مذاهب متباينة كلّ التباين ، ولم تكد العلوم الرياضية ، وهي السماء علوم التمهيد (العلوم التعليمية) ، تستقل بنفسها ، حتى تزايد خطرُها على الدين ؛ إذ سهّل أن تنضم إلى علم الفلك نظرية قديم العالم وما يتصل بذلك من القول بوجود مادة قديمة متحرّكة منذ الأزل ؛ وإذا كانت حركة الأفلاك قديمة ، فالنظريات التي تحدث على الأرض قديمة أيضاً ؛ ولما قال البعض إن جميع عوالم الطبيعة قديمة ، فقد ذهب البعض إلى أن النوع الإنساني قديم ، وهو يجري في دائرة خاصة به . وإذا فلا جديد في العالم ، وآراء الناس وأنكارهم لا تنقُماً تتردّد ،

شأنها شأن كل ما في الوجود ؛ وكل ما قد يفعله الناس أو يقولونه أو يعرفونه ،
فقد كان من قبل ، وسيكون من بعد .

وقيل في ذلك أحسنُ ما يقال من الكلام وضروب التشكي من دوران
الأشياء والزمان ، من غير أن يكون ذلك سبباً في تقدم العلم .

٤ — علم الطب :

وظهر أن علم الطب أكبرُ شأناً ، وقد عُنى به الخلفاء لأسباب غنية عن
البيان . وكانت عناية الملوك بالطب لذاته من أكبر الأسباب التي جعلتهم يعهدون
إلى كثير من للترجمين. بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربي^(١) . فلا عجب بعد
هذا أن يظهر في الطب تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً ؛ فبينما
كان الطبيب إلى ذلك العهد يكتفي بما انتهى إليه من التعاويذ السحرية ومن
وسائل أخرى تحمّسها التجارب ، إذا بالمجتمع الجديد الذي نشأ في القرن التاسع
(الثالث الهجري) يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة ، فصار يجب عليه الإلمام
بطبائع الأغذية والأطعمة والأدوية وأمنجة الجسم ؛ وكان يلزمه ، فوق هذا ،
أن يُلِمَّ بفعل الكواكب في كل ما يمرض له من حالات . وكان الطبيب أخاً
للمنجم ؛ وكان علم المنجم يرغمه على الاحترام له ، لأن موضوع التنجيم أشرفُ
من موضوع الصناعة الطبيّة ، وكان على الطبيب أن يتخرج على أيدي علماء
الكيمياء ، وأن يمارس فنه طبقاً لمناهج رياضية منطقية .

ولم يكن أنصار الثقافة في القرن التاسع (الثالث الهجري) يفتخرون بأن يسير

(١) انظر ما تقدم في حاشي ٢ ، ٣ من ٣٦ .

الإنسان في لغته وضميدته وأفعاله طبقاً للقياس اللبني على المنطق الصحيح ، بل كان يجب عليه أيضاً ، في رأيهم ، أن يتدارى بمقتضى القياس .

وكانت أصول الطب تُبحث في مجالس العلم بقصر الوراق (٢٢٧ — ٢٣٢ هـ = ٨٤٢ — ٨٤٧ م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه . وقام بحث : « غاية كتاب جالينوس » ، عما إذا كان الطب يستند إلى الستة المأثورة من القدماء ، أو إلى التجربة ؛ أو هو يُدركُ بأوائل العقل ، أو هو يُؤخذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعي بطريق القياس للمنطق^(١) .

٥ — الرازي :

وكانت هذه الفلسفة الطبيعية التي أوجزنا الكلام فيها ، هي المفهوم عند علماء القرن التاسع (الثالث الهجري) من إطلاق لفظ الفلسفة ، وذلك في مقابل علم الكلام ؛ وكانت هذه الفلسفة تُنسب إلى فيثاغورس ، وبقيت إلى القرن العاشر .

وكان أكبر ممثليها الرازي الطبيب المشهور (المتوفى عام ٩٢٣ أو ٩٣٢ م)^(٢) .

(١) يجد القارئ هذه المحاور مبسطة في كتاب مروج الذهب للمسعودي ج ٨ ص ١٧٢ من طبعة باريس .
(٢) هو أبو بكر محمد بن زكريا الرازي ، « طبيب للسليق غير مدافع » ، كما يقول مساعد في كتابه « طبقات الأمم » ، وكانت كتبه الطبية أكبر كتب الطب في المصور الوسطى ، وقد ترجمت إلى اللاتينية ، وظل الرازي في أوروبا حجة في الطب لا يتنازع حتى القرن السابع عشر . يقول ابن أبي أصيبعة إنه توفي عام ٣٢٠ هـ . على أن في تاريخ وقته خلافاً ، يقول البيهقي مثلاً في رسالته في فهرس كتب الرازي إنه ولد بالري لفترة شعبان عام ٢٥١ هـ وتوفي بها لخمس من شعبان ٣١٣ هـ . ويذهب الصفي في كتابه « نكت المبيان في نكت المبيان » إلى أنه توفي عام ٣١١ هـ — أما فيما يتعلق بفلسفة الرازي ولما راجع إلى معرفتها فليرجع القارئ إلى آخر ما ظهر عنه ، وهو مقالة عنه في دائرة المعارف الإسلامية تعاون على كتابتها ب . كراوس P. Kraus و س . بينس S. Pines ، وكتاب لهذا الأخير ظهر حديثاً خصص فيه —

وُلد الرازي بالري ، وقد تَعَفَّف ثقافة رياضية ، ثم أُنْجِل على تعلم الطب والفلسفة الطبيعية بشغف عظيم . ولكنه كان يَنْفِر من علم الكلام^(١) . ودرس المنطق ، حتى انتهى إلى معرفة أشكال القياس الخَلْطِيَّة ، في كتاب القياس . وبعد أن تولى تدير بیمارستان الري وبغداد شرع في الأسفار ، ونزل في قصور ملوك كثيرين ، منهم منصور بن إسحاق الساماني^(٢) ، وقد وضع باسمه كتاباً في الطب .

كان الرازي يُعَظِّمُ صناعة الطب وما تتطلبه من دراسات ؛ وهو يُؤَثِّر الحكمة التي تضافرت على تكوينها القرون وَوَعَّثَهَا بطونُ الكتب ، ويعتبرها خيراً من

== مقداراً كبيراً لرازي : ويسى *Beitraege zur islamischen Atomenlehre, Berlin* 1936, S. 34-93 ، وقد نشرنا هذا الكتاب الأخير بالبرية . على أن ب . كراوس قد نشر الجزء الخامس 'الرد على الرازي من كتاب أعلام النبوة' ، وهو مؤلف اسماعيلي يُسمى أبا حاتم الرازي — في مجلة *Orientalia* التي تصدر بروما ، عام ١٩٣٦ م . ٣٦ — ٥٦ ، ٣٥٨ — ٣٧٨ ، كما نشر رسالة الليروني في فهرست كتب الرازي (باريس ١٩٣٦) ، وفي هذه الرسالة ، إلى جانب إحصاء كتب الرازي ، شيء عن أخلاقه وحاله وتأثيره وتاريخ حياته . ومن أحسن ما يشار إليها لمعرفة كثير من فلسفة الرازي جزء كبير من كتاب زاد المسافرين لناصر خسرو (طبعة برلين ١٣٤١ هـ) ، ورسائل الرازي الفلسفية التي نشرها كراوس بالقاهرة ١٩٣٩ ؛ وفي هذه الرسالة سم كراوس ما سبق له أن نشره متعلقاً بالرازي وأضاف إلى ذلك أجزاء من كتب الرازي ، متفقاً بما كتبه عنه ناصر خسرو .

(١) يقول مساعد في طبقات الأعم إن الرازي لم يوفق في علم الكلام ، ولا علم فخره الألفي ، فاضطرب لذلك رأيه ، وتقلد آراء - خيفة ، وذهم أقواماً لم يفهم عنهم ولا هدى بسيلهم ؛ وهو إلى جانب تقصيره في الدين كان يكيد للأديان جميعاً ، وكان يطن في النبوة ؛ وقد رد أبو حاتم الرازي في كتابه أعلام النبوة على ما زعمه الرازي الطليبي من أن النبوة لا تتفق مع الحكمة وأنها السبب في المداوة والملا للبر ، فليرجع القاري إلى ذلك الكتاب ، والرازي إذ يطن في الأديان والنبوات يستند — ايضاً لمذهبه في حدوث العالم وفاته — أن النظر في الفلسفة هو السبيل إلى الخلاص من كسورات السادة ومن آلام هذا العالم .

(٢) هو أبو صالح منصور بن نوح بن نصر بن اسماعيل بن أحمد بن أحمد بن سامان صاحب خراسان وما وراء النهر وتوفي عام ٣٦٥ هـ .

التجارب التي يكتسبها شخص واحد في حياته القصيرة ؛ وهو يفضل هذه التجارب على نتائج الاستدلالات المنطقية التي لم تُحصَّصها التجربة^(١) .

يذهب الرازي إلى أن النفس هي التي لها الشأن الأول فيما بينها وبين البدن من صفة^(٢) ؛ وإذ، ما يجري في نفس الإنسان من خواطر وما تعانیه من آلام يمكن عند الرازي أن يُستشف من خلال الملامح الظاهرة ، ولذلك فقد أوجب الرازي على طبيب الجسم أن يكون طبيباً للروح أيضاً ؛ ولذلك وضع قواعد لطب الروحاني ، هي ضرب من التدبير للنفس^(٣) . ولم يكن الرازي يحفل بأوامر الشريعة كتحريم الخمر وما إليه . ويظهر أن زعته الإباحية^(٤) هي التي أدت به إلى التساؤل . وقد وجد الرازي أن الشر في الوجود أكثر من الخير^(٥) ، وهو يعرف الالفة بأنها ليست سوى الراحة من الألم^(٦) .

(١) ارجع إلى طبقات الأطباء ج ١ ص ٣١٤ — ٣١٥ .

(٢) قال الرازي : على الطبيب أن يؤم مريضه المعه ويرجيه بها ، وإن لم يثق بذلك ، فزاج الجسم تأيم لأخلاق النفس .

(٣) للرازي كتاب في الطب الروحاني قام بنشره پ . كراوس P. Kraus في جامعة القاهرة .

(٤) وقد طعن البعض في الرازي وطايريه واتهموه بأنه حائد عن سيرة الفلاسفة ، تألب في الدفاع عن نفسه كتاب السيرة الفلسفية (نشره كراوس في مجلة Orientalia ١٩٣٥ ص ٣٠٠ — ٣٢١ ثم ضمن رسائل الرازي) ، وقد بين فيه مذهبه في الأخلاق .

(٥) يقول ابن ميجون في كتابه « دلالة الحائرين » (ج ٣ فصل ١٢ ص ٨٦) « للرازي كتاب مشهور وصفه بالإلهيات ، ضمنه من هذياته وجهالاته عظام ، ومن جملة غرض ارتكبه ، وهو أن الصر في الوجود أكثر من الخير ، وأنتك إذا فاست بين راحة الإنسان وقلته في مدة راحته ملح ما يصيبه من الآلام والأوجاع الصعبة والساغات والزائنات والأنكاد والأحزان والنكبات فتجد أن وجوده ، يعني الإنسان ، قيمة وشر عظيم » .

(٦) انظر كتاب زاد للمسافرين لناصر خسرو ص ٢٣١ — ٢٣٥ ؛ والالفة ، كما يمكن مرقتها من هذا المصدر ، هي نتيجة رجوع إلى الحالة الطبيعية التي كان اضطرابها سبباً في ألم .

ومع أن الرازي كان يُعَظِّمُ شأنَ أرسطو وجالينوس ، فإنه لم يُكَلِّفْ نفسه مشقةً خاصةً لتعمق في فهم مؤلفاتها . وقد اجتهد في دراسة الكيمياء ، وكان يعتبر أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية ، وأنها صناعة لا غنى للفيلسوف عنها^(١) ؛ بل كان يعتقد أن فيثاغورس وديمقريط وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء .

وقد خالف الرازي أصحابَ أرسطو بقوله إن الجسم يحوى في ذاته مبدأ الحركة^(٢) ؛ ولو أن الرازي هذا وجد مَنْ يُؤْمِنُ به وَيُتِمُّ بناءَهُ لكان نظرية مُثيرةً في العلم الطبيعي .

ومذهب الرازي فيما بعد للطبيعة يقوم على النظريات القديمة التي كان معاصروه ينسبونها إلى أنكساغوراس وأنبازوقليس وماني وغيرهم . ورأسُ مذهبهِ خمسُ مبادئ قديمة هي : الباري تعالى ، والنفس الكلية ، والهيولى الأولى ، والمكان المطلق ، والزمان المطلق ؛ وهي المبادئ التي لا بد منها لوجود هذا العالم . فالإحساسات الجزئية تدل على الهيولى بالمعنى المطلق ؛ والجمع بين محسوسات مختلفة يستلزم المكان ؛ وإدراك ما يختلف على المادة من أحوال وتغير يستلزم القول بالزمان ؛ ووجود الأحياء يدلنا على وجود النفس ؛ ووجود العقل ، بعض

(١) يقول الرازي : أنا لا أسمى قياساً إلا من كان قد علم صناعة الكيمياء ، لأنه قد استغنى عن التكسب من أوساخ الناس ، وتنزه عما في أيديهم . وله كتب في الصنعة والدفاع عنها . ولكن يؤخذ من كتاب تاريخ حكماء الإسلام لطهير الدين البيهقي (مطبوع بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ ص ٦ - ٧ ، وهو نسخة صوان الحكمة الذي نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ) أنه ترك الكيمياء وانصرف لطلب فائقته .

(٢) ذكر ابن أبي أمية كتاباً للرازي في هذا المعنى . وفكرة الرازي هذه فكرة جديدة تعارض الفلسفة القديمة للأروثة ، وهي تشبه ما ذهب إليه لينتير في القرن السابع عشر .

للكائنات الحية وقدرتها على إتقان الصنعة بذلك هل وجود خالق أحسن كل شيء خلقه^(١).

ومع أن الرازي كان يقول بـقدم المبادئ الخمسة ، فهو يقول بوجود خالق ، بل هو يقص علينا حكاية الخلق ؛ وأول المخلوقات نورٌ روحاني خالص بسيط ، وهو الهيولي أو الأصل الذي تتقوّم منه النفوس ؛ وهي جواهرٌ روحانية نورانية بسيطة ؛ ويسمّى هذا الأصل النوراني أو الهيولي النورانية ، أو العالم العلوي الذي نشأت منه النفوس ، بالعقل أو النور الفاضل من نور الله . ويتبع النور ظلٌ خلقت منه النفوس الحيوانية خادمة للنفس الناطقة .

على أنه قد وُجد منذ وجود النور الروحاني البسيط موجودٌ مُركب ، هو الجسم ، ومن ظله تكوّنت الطبائع الأربع ، وهي : الحارّ والبارد واليابس والرطب . والأجسام العلوية والسفلية كلها مؤلفة من هذه العناصر الأربعة .

(١) انظر البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ، طبعة ليطزج ، ١٩٢٥ م ١٦٣ . وقد ساعدت المصادر التي نشرت حديثاً ، والتي أشرنا إليها ، على بيان تفصيل مذهب الرازي في هذه القدماء الخمسة ؛ فله رأى خاص في الهيولي ، فهي عنده قديمة ، وكانت موجودة بالفعل قبل أن تتصور بصورة الأجسام ، وهو يسميها الهيولي للناطقة ، وله براهين على قدمها . وعنده أن الأجسام تتألف من أجزاء من الهيولي لا تتجزأ ، ولها مساحة ، ومن أجزاء من الخلاء تنسب لها ؛ والخلاء عنده جوهر موجود بالفعل ؛ ويدلل الرازي اختلاف كميات الأشياء وحركاتها على أساس رأيه في تأليف الأجسام . والرازي أيضاً مذهبه في السكان ؛ فهو عنده قديم ، وهو مكان مطلق أو كلي ، هو بمثابة وعاء يحوي أجساماً ، ولا يرتفع وإن ارتفع ما فيه ، ومكان مضاف أو جزئي ، يتعلق بالسكن فيه ؛ فإذا لم يكن للسكن لم يكن مكان . وكذلك الزمان ؛ فهو : زمان مطلق ، هو المدة والدهر ، وهو قديم ومتحرك غير لايت ؛ وزمان محصور ، هو الذي يعرف من توهّم حركات الأملك . ومجد القاري تفصيل هذا كله وتفصيل حدوث العالم ومقارنة آراء الرازي بينها في كتاب الدكتور بينيس التي قدمنا الإشارة إليه .

وهذا كله موجود منذ الأزل ، لم يسبقه زمان ، لأن الله لم يزل حالقاً^(١) .
ويدل كلامُ الرازي نفسه دلالةً بيّنة على أنه كان مُتَجَمِّعاً ، وعنده أن الأجرام
الساوية مكوّنة من نفس العناصر التي تتكوّن منها الأجسام الأرضية ، وأن
هذه دائماً عرضةٌ لتأثير تلك .

٦ - الدهرية :

كان الرازي بأرائه هذه ناقداً مُهاجماً في ناحيتين : فهو من جهة يُهاجم
التوحيد الإسلامي الذي يفكر أن يكون إلى جانب الله شيءٌ قديم كالنفس أو المادة
الأولى أو المكان أو الزمان التي قال بقدمها الرازي . وكان الرازي من جهة أخرى
يُهاجم مذهب الدهريين الذين لا يؤمنون بخالق للكون .

وكثيراً ما يذكرُ المؤلفون للمسلمون مذهبَ الدهرية ، منكرين له بالطبع
الإنكار الذي يليق بهم كموحدين ، وهو ، وإن كان يظهر أنه صادف قبولا
عند الكثيرين ، فإنه لم يَتلَّ نصيراً ذا شأن .

(١) وفي كتاب أعلام النبوة (ص ٥١ وما بعدها) وزاد المسافرين (ص ١١٥)
بياناً لملّة حدوث العالم عند الرازي ، وهو يختلف عن هذا البيان فالمبادئ الخمسة قديمة ؛
ولكن النفس حرّكتها شهوةٌ إلى التجسّل في هذا العالم ، ولم تعلم — بلهملها —
ما سيلحقها من الوبال إذا هي تجسّلت ؛ ثم لأنها تجزّت عما أرادت ، فأعطتها الباري على إحداث
هذا العالم ، رحةً منه وعلماً منه أنها إذا ذاقَت وِبال ما اكتسبت عادت إلى عالمها وسكن
اسطرابها . وبعد تعلق النفس بالهوى أرسل الله العقل ، ليوقظ النفس من نومها في هذا
الهيكَل الإنساني ، وليعلمها على السبيل إلى عالمها الحقيقي . والوسيلة إلى خلاص النفس من
كدورات السادة هي النظر في الفلسفة ؛ والنفوس تبقى في هذا العالم السفلي حتى تحصل منه كلها
بالفلسفة وتعود إلى عالمها . عند ذلك يزول هذا العالم ، وتعود النفس والهوى إلى الحالة الأولى
التي كانت عليها منذ الأزل . ويرجع القاري إلى تفصيل هذا الرأي والاعتراضات التي وجهت
إليه في كتاب أعلام النبوة وإلى المصادر التي أشرنا إليها . وبين ناصر خسرو (زاد المسافرين
ص ١١٤ — ١١٥) السبب في اختيار الرازي لهذا الرأي في الخلق ، رغبة منه في تجنب
ما ينشأ عن القول بالخلق بالطبع أو بالإرادة ، من صعوبات .

وَيَسْتَحْيِ أَصْحَابُ الدَّهْرِ (ب ١ ف ٢ ق ٢) بالملايين أو الحسين أو منكبرى الخلاق أو أهل التناسخ أو نحو ذلك من الأسماء ، ولسكنا لا نعرف عن آرائهم شيئاً أدق من هذا^(١) . ومهما يكن من الأمر فإن الدهريين لم يشعروا بحاجة إلى ردِّ كل ما في الوجود إلى مبدأ واحد خالق مُنزَّه عن المادة ، أما الذين شعروا بهذا

(١) الدهرية نسبة إلى الدهر ، وهو الزمان المهلك الذى لا ينتهى . ومن العجيب أن كلا من كلمة « زمان » و « دهر » لها في اللغة معنى الإضفاف والإفناء والإهلاك . وقد جاء في القرآن الكريم ذكر الدهر المهلك في آية ٢٤ من سورة ٤٥ (الجاثية) : « ودلوا : ما هي إلا حياتنا الدنيا ، نموت ونحيا ، وما يهلكنا إلا الدهر » ، وعند بعض المفسرين أن هذه الآية تتضمن القول ببقاء النوع الإنسانى أو القول بالتناسخ .

وعلى كل حال فالدهر هو الزمان المطلق الذى يبق ، وإن قيمت الحوادث . وقد جرى الشعراء الحاملين على استعمال مفهوم شعرى مساعد لهم في التعبير عن مجرى الحوادث الكونية ونصرف الأقدار فقالوا : الدهر ، الزمان ، الليالي ، الأيام ، اللنون ، الحدائق ، الناي . . الخ ، وكلها بمعنى واحد هو القوة غير الشخصية التى تنصرف في الأشياء والناس . فالقول بالدهر قول بقوة مهلكة تنصرف أحياناً نصرفاً غاشماً ، لكنها ليست على كل حال قوة مقدسة ولا إلهية ، وليس في عملها حكمة .

ويظهر أن القول بالدهر أصبح مع مرور الزمان في نظر المسلمين مساوياً لإنكار الألوهة والحياة الآخرة أو القول بالمادية ، مع إنكار الخالق والقول بقدوم العالم . وما يلقى نوراً على ذلك قول التزالي في اللغز من الضلال عند كلامه عن أسنات الفلاسفة إن الدهريين « طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر ، وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع ، ولم يزل الحيوان من الطقة والعلقة من الحيوان كذلك كان وكذلك يكون أبداً ، وحولاهم الزنادقة » . أما الشهرستاني (الملل س ٧٤ من الجزء الثانى طبعة القاهرة ١٣٤٧ هـ ، على هامش الفصل لابن خزم) فهو في إحصائه لأهل الأهواء والنحل المايلين لأهل الديانات يقول عن طائفة يسميهم الطبيعيين الدهريين إنهم معطلة لا اعتقاد لهم بشيء ولا يؤمنون بالمعاد وينكرون كل ما وراء المحسوس ولا يشتنون معقولا ، وإن كان يقول في موضع آخر (ص ٧٦) إن الطبيعيين الدهريين يقولون بالمحسوس وينكرون للمعقول ، على حين أن الفلاسفة الدهريين يقولون بالمحسوس والمعقول وينكرون الحدود والأحكام . وأقدم كلام عن الدهرية ما يقوله الجاحظ في كتاب الحيوان (ج ٧ ص ٥ — ٦ من طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ — ١٤٠٦ م من أنهم ينكرون الخالق والنبوت والبعث والثواب والعقاب ويردون كل شيء إلى فعل الأفلاك ولا يعرفون خيراً ولا شراً سوى القوة واللغمة — راجع مادة دهرية في دائرة المعارف الإسلامية .

فهم فلاسفة الإسلام الذين لم يكن لهم محيص عن هذا المبدأ ، لكي تتفق فلسفتهم
 بعض الاتفاق مع عقيدة الإسلام . ولم تكن الفلسفة الطبيعية لتصلح لهذا الغرض ،
 لأنها كانت تُعنى بما يجرى في الطبيعة من حوادث متنوعة أو متضادة في الغالب
 أكثر مما كانت تعنى بالبحث عن علة أولى واحدة لهذا العالم في جملته . والذي
 أدرك هذا الغرض أحسن مما أدركه غيره هو مذهب أرسطو في الثوب الأفلاطوني
 الجديد ، لأن هذا المذهب كان يتجه ، في نظرياته الإلهية المشربة بروح الطريقة
 المنطقية ، إلى أن يرُدَّ كل موجود إلى الوجود الأعلى ، أو أن يشتق الأشياء كلها
 من مبدأ فَمَّالٍ أسَمَى منها جميعاً .

ولكن قبل أن ننقل إلى الكلام عن هذا الانجاء الفكري الذي بدأ في
 الظهور منذ القرن التاسع (الثالث من الهجرة) لا بد لنا من أن نتكلم عن محاولة
 لمزج الفلسفة الطبيعية بتعاليم الدين على نحو جميل من ذلك ما يُعتبر فلسفة للدين ،
 [تلك هي محاولة إخوان الصفا] .

٢ - إخوان الصفاء بالبصرة^(١)

١ - الفرامطة :

في بلاد الشرق ، حيث كان كل دين يكون ما يشبه دولة في داخل الدولة ، كانت الأحزاب السياسية تظهر دائماً في صورة فرق دينية ، إن كانت تريد أن يكون لها أنصاراً مطلقاً .

ومن أصول المدين الإسلامي أنه لا يميز إنساناً على آخر ، ولا يُقرُّ نظام الطوائف أو الطبقات الاجتماعية ، ولكنَّ العلم دائماً ما للثروة من أثر ، فتشأ من ذلك أنه بدأت توضع مراتب في التقوى ودرجات في المعرفة ، بقدر ما كانت تسمح بذلك الجماعة أو الحزب ؛ فتكونت جماعات سرية تتألف من طبقات

(١) يسمون أنفسهم إخوان الصفاء وخلائق الرقاء ، وأهل العدل وأبناء الحمد ؛ وهم ، كما يقولون ، عصابة تأملت بالعمرة والمداقة ، واجتمعت على القدس والطهارة والنبوة ، وذلك بالبصرة في القرن الرابع الهجري ، وقد وضعوا لأنفسهم مذهباً ، وزعموا أن الشريعة دلت بالآيات ، واختلطت بالضلالات ، فأرادوا تعاليمها بالفلسفة ، معتقدين أنه متى انتقلت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية ، فقد حصل السكال ؛ لذلك ألفوا رسائلهم التي سبأت في وصفها ، وكتبوا أسماءهم ، وشوا فيها من كل فن بلا إشباع ولا كفاية ؛ وفيها خرافات وكنائيات وتلفيقات وتزيينات ، وقارنها بحس هذا ، ويجد أنها تغمس من كل مذهب ، وتمزج الدين بالفلسفة مزجاً غير سائق ؛ فالآيات والأساطير تغمس بين المبارات الفلسفية نحشواً ويستشهد بها في غير موضعها ؛ غير أن لهذه الرسائل شأنها الفلسفي من حيث تعبيرها عن العصر الذي كتبت فيه وأنها لمادة للتفكير ، ولها شأنها التاريخي والأدبي . ارجع إلى ما كتب عن إخوان الصفا في دائرة المعارف الإسلامية وكذلك مقدمة الأستاذ الدكتور طه حسين ، والرحوم أحمد زكي باشا لرسائل إخوان الصفا طبعة مصر ١٣٤٧ هـ - ١٩٢٨ م . وقد ظهر أخيراً كتاب جيد عن إخوان الصفا للأستاذ عمر الدسوقي ، فليرجع إليه القارئ . وقد أشار النزائي في المنفذ إلى قيمة رسائل إخوان الصفا وإلى ما فيها من حشو ومن حق وباطل - المنفذ من الضلال ، طبعة القاهرة ١٣٠٩ هـ س ١٩٤٤ ، ١٩٤٥ .

متفاوتة ، ولعلها من هذه الطبقات أو مادونها عقيدة سرّية ، كثير منها مُقَبَّس من الفلسفة الطبيعية عند أصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد .

وكانت هذه الجماعات ترمي إلى التغلب والوصول إلى السلطة السياسية ، وفي سبيل هذه الغاية لم تجد حرجاً من الذرّوع بجميع الوسائل . وصاروا خصائراً يُؤوّلون القرآن لخاصّتهم تأويلاً مجازياً . نعم ، لقد كانوا يردّون هذه الحكمة السريّة إلى أنبياء ممن وردت أسماؤهم في التوراة أو في القرآن ، ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة الوثنيين .

وقد انقلبت الفلسفة على أيدي هؤلاء المؤسسين للجمعيات السريّة إلى أحازم سياسية ، وكان بعض المفكرين النظريين يرون أن النجوم والكواكب ذات نفوس وعقول عليا ، وأن هذه تتجسد في آدميين لتدير السياسة العملية الدنيوية ، فكانوا ينادون أن مساعدة هذه المتول على إقامة دولة العدل على هذه الأرض من الواجبات الدنيوية . وأحسن ما نستطيع أن نقوله في وصف هذه الجماعات التي كانت تشتمل بذلك هو أنها تشبه الجماعات التي كانت ، حتى عهد مبادئ سنت سيمون^(١) وما إليها من ظواهر القرن التاسع عشر ، تتألف عادة في البلاد التي يُضَيّقُ فيها على حرية الفكر .

(١) سنت سيمون Saint Simon اشتراك فرنسي ، ولد بباريس عام ١٧٦٠ م ، وتوفي بها عام ١٨٢٥ ، وهو مؤسس الاشتراكية الفرنسية ؛ وآراؤه الأساسية هي عبارة عن ممارسة الثورة الفرنسية ولزعة نابليون الحربية . كان سنت سيمون يريد أن يكون رؤساء الصناعة هم المسيطرين على المجتمع ، وأن يخرج التوجيه الروحي للمجتمع من يد الكنيسة إلى يد رجال العلم وأن تنفق الجماعة على إلغاء الحرب وعلى التنظيم للعدل المنتع على أيدي أكفاء الرجال ؛ وقد بحث مسألة الفقراء ، وعنده أن الجماعة يجب أن تسمى كلها إلى تحسين حال الطبقة الفقيرة من الوجهتين الحقة والجسمية ، وأن تنظم نفسها على الطريقة التي لتحقيق هذه الغاية .

كان عبد الله بن ميمون ، رئيسُ فرقة القرامطة^(١) ، مؤسساً لحركة من هذا الطراز في النصف الثاني من القرن التاسع (الثالث الهجري) . كان فارسي الأصل ، وكان يشتغل بمعالجة العيون ، وتدرَّب على مذهب الفلاسفة الطبيعيين ، واستطاع أن يُؤلِّف بين أهل الإيمان وبين الزنادقة ، وأن يجعل منهم حزبا يعمل على إسقاط الدولة العباسية . وكان يَحْتال في اجتذاب البعض بإظهار الشعبة والسحر والتخريق^(٢) ، وفي اجتذاب البعض الآخر بإظهار الزهد والعبادة ومعرفة الفلسفة ؛ وكان علَّه أبيض اللون ، لأنه كان يزعم أن دينه دين النور الخالص الذي ستَعْرِجُ النفوس إليه بعد مطافها على هذه الأرض . وكان يدعو إلى احتقار الجسد والاستهانة بالماديات وإلى اشتراك جميع أعضاء الجمعية المتأخين ، في

== وجاء بعد سنت ميمون أتباعه ، تنصروا مبادئه ، وصار لهم أنصار ؛ فألفوا جمعية ذات طبقات ثلاث ، وهي أشبه بأسرة واحدة تعيش من مصدر واحد . وكان لها شارة خاصة . دعت هذه الجمعية إلى إلغاء الوراثة ، وإلى ضم كل أدوات الصناعة وإسناد إدارتها للجماعة ، بحيث تصبح هذه هي المالكة ، وتهدد لطوائف وموظفين بإدارة أملاكها : وهم يصرون على حقن الجدارة والاستحقاق ، فيريدون مثلاً أن يسند لكل فرد من العمل ما يناسب كفاءته ، وأن يكافأ بمقدار عمله ؛ ونظريتهم في الحكومة هي أن تكون ضريباً من الأرستقراطية الروحية أو العلمية ، وقد نادوا بحرية المرأة ومساواتها بالرجل مساواة مطلقة ؛ والرجل والمرأة هما « الشخص الاجتماعي » وتربطهما صلة القيام بواجب الدين والدولة والأسرة . وهم يترمون قانون الزواج المسيحي ، وقد قضى على حركتهم حوالي عام ١٨٣٢ .

(١) هو عبد الله بن ميمون القنداح (للتوفي حوالي عام ٢٦١ هـ) وأبوه يسمى أبا شاكر ميمون بن ديسان ، صاحب كتاب الميزان في خصرة الزندقة ؛ وأصله من بلدة قرب الأهواز ؛ وسمى عبد الله بالقنداح ، لأنه كان يبالغ الميون ويقدها ، ومن أتباعه حمدان قرمط ومحمد بن الحسين . وقد أحدث القرامطة فلاحاً وفتناً في نواح متعددة . راجع ما كتب عن عبد الله بن ميمون في دائرة المعارف الإسلامية ، وكذلك ما كتب عن القرامطة لثلاثتهم وانتشارهم وآراءهم . انظر فهرس ابن التديم ص ١٨٦ — ١٨٨ ، والكامل لابن الأثير ج ٨ ص ٢١ — ٢٣ ، طبعة نورنبرج ليدن ١٨٦٦ .

(٢) كان يغير بالأحداث السكاتية في البلاد الشاسعة مستعيناً بطيور يطلقها أعوانه منها ، فينبر من حضر ، فيتموت ذلك عليهم ، إلى غير ذلك من أنواع السحر والتارنجات .

الخيرات ، وإلى التضحية بالنفس في سبيل الجماعة ، وإلى أن يكون الإنسان موالياً لرئيسه مطيعاً له حتى الموت ، لأن الجماعة التي ألقاها كانت طبقات بعضها فوق بعض ، مما يقتضى بالطاعة والتضحية .

وسراتب الوجود عند هذه الجماعة هي : الله فالعقل فالنفس فالسكان فالزمان ؛ وطبقاً لهذه المراتب كانوا يتخيلون أن المظهر الإلهي لا يتجلى في الكون فحسب . بل يتجلى أيضاً في نظام جماعتهم للتفاوتة المراتب .

٢ - انموذج الصفا ودائرة معارفهم الفلسفية (رسائلهم) :

وكانت المراكز الكبرى لنشاط القرامطة في البصرة والكوفة ، ومجد في البصرة في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) ، جماعة صغيرة من الرجال ، تسكون من أربع طبقات ، على أننا لا نعرف على وجه اليقين مبالغ نجاح هؤلاء الإخوان في تحقيق المثل الأعلى الذي كانوا يرمون إليه من تقسيم جماعتهم . والطبقة الأولى منهم شبان يتراوح عمرهم بين خمسة عشر وثلاثين ، تُنشأ نفوسهم على القنطرة ؛ ونظراً لأنهم تلاميذ فواجب عليهم أن يتقادوا لأسانئهم انقياداً تاماً . أما الطبقة الثانية فرجال بين الثلاثين والأربعين ، تفتح لهم أبواب الحكمة الدنيوية ، ويتاقنون معرفة بالآشياء طريق الرمز . والطبقة الثالثة أفراد سنهم بين الأربعين والخمسين ، وهم يعرفون الناموس الإلهي معرفة كاملة مطابقة لدرجتهم ؛ وهذه هي طبقة الأنبياء . حتى إذا تئب الرجل على التحسين ارتقى إلى الطبقة العليا ، وصار يشهد حقائق الأشياء على ما هي عليه ، كالملائكة المقربين ، وفي هذا المقام يكون فوق الطبيعة والشرعية والناموس^(١) .

وقد انتهى إلينا عن هذه المصيبة من الإخوان رسائل هي أشبه أن تكون دائرة معارف شاملة لعلوم ذلك العصر ومرتببة بحسب الإخوان وتقدمهم في المعرفة . وهي تتألف من إحدى وخمسين رسالة (ربما كانت في الأصل خمسين)^(١) مختلفة في نوع موضوعاتها ومصادرها ، بحيث أن الذين اشتركوا في تأليفها أو جمعها لم ينجحوا في إبرازها بنسجة انسجاما تاما . وبالإجمال ففي دائرة المعارف هاته غنوسية مأخوذة من مختلف المذاهب ، وهي تقوم على دعائم مستمدة من العلم الطبيعي ، ولها من وراء هذا أغراض سياسية .

ويبدأ إخوان الصفا بيان فلسفتهم بالنظر في الرياضيات نظراً لمولود بالتلاعب بالأعداد والحروف ؛ وبعد أن ينتقلوا إلى المنطق والطبيعات ، رادّين كل شيء إلى النفس وما لها من قوى ، يعضون في بيانهم حتى ينتهوا أخيراً إلى الاقتراب من معرفة الله على غلط صوفي خفي مشرب بروح سحرية . وجملة القول في آرائهم أنها تبدو مذهب جماعة مضطهدة ، تطل النزاعات السياسية منه بين حين وآخر ، ونرى من خلاله بعض ما عاناه أصحاب هذه الرسائل من آلام ، وما قاموا به من كفاح ، وما استهدقوا له هم وأسلافهم من جور ؛ ونقبن منه ما كان يحتاج في نفوسهم من أمل ، وما نادوا به من تسامح وصبر ، وهم يلتمسون في هذه الفلسفة الروحية سلوى لنفوسهم ، أو خلاصاً وتطهيراً لها ؛ وهذه الفلسفة هي دينهم .

وهم ينادون بأن يكون الواحد منهم مخلصاً حتى الموت ، إذ أن ملاقات الموت في سبيل صلاح الإخوان هي عندهم الجهاد الصحيح ؛ وكانوا يؤثرون الميخ إلى مكة بأنه مثل ضرب به الله لطوف الإنسان على هذه الأرض^(٢) ، فأوجبوا على

(١) خمسون منها في خمسين نوعاً من الحكمة ، والملافة والخمسون جامعة لأنواع اللغات على طريق الاختصار والإيجاز .

(٢) رسائل ج ٢ ص ١١٩ .

لإنسان أن يساعد أخاه في هذه الحياة بكل ما يتسع له جُهدُه ؛ فيجب على ذى المال أن يجعل للفقير ظلاً من ماله ، وعلى ذى العلم أن يُعلِّم أخاه الجاهل ، غير أن العلم — كما نراه في رسائل الإخوان — حبس على خاصة المستبصرين من أفراد الطبقة العليا .

ويظهر أن إخوان الصفا في البصرة ، وفرع جماعتهم في بغداد ، كانوا يَحْيَوْنَ حياة حادثة ؛ ورا كانت نسبة إخوان الصفا إلى القرامطة شبيهة بنسبة أصحاب التعميد المحدثين إلى أتباع « ملك صهيون » الذين ثاروا وأحدثوا حروباً ، ودعوا إلى إعادة التعميد^(١) .

(١) جرت عادة المسيحيين ، واليهود من قبلهم ، على تعميد من يدخل في دينهم ، أى غمره في الماء ، لتطهيره من دس الوثنية ، وليكون ذلك إشارة إلى غفران ذنوبه ، وشرطاً في اعتباره من جملة المسيحيين . وفي أواخر القرن الثانى من ميلاد سيدنا عيسى عليه الصلاة والسلام ظهر تعميد الأطفال ، ونق كالشاذ في القرون التالية ، وكان البعض يؤخر التعميد حتى يقطع شوطاً من حياته ، ثم يعمد بعد ذلك لمحو ذنوبه . ولما جاء القديس أوغسطين كان أثر التعميد في نظره محو الذنوب التى ارتكبها الإنسان قبله ، وكذلك محو الخطيئة للورثة من خطيئة آدم الأولى عليه السلام ، ولومات الطفل من غير أن يعمد كانت الخطيئة التى ورثها عن أبيه الأول كافية في منعه من دخول مملكة السماء ، لذلك يجب تعميد العامل لمحو الخطيئة الأولى . ثم جاء مؤتمر ترنت قوى نظرية الخطيئة الأولى بتقريره أن خطيئة آدم تنتقل بالوراثة إلى جميع أبنائه ، ولا يزيلها إلا التعميد ، ثم جاء عصر الإصلاح فلم ينسركبار المصلحين مثل لوثر وزونجلي تعميد الأطفال ، وكان إصلاحهم في مجلته رزينا غير عنيف ؛ ولكن طهر إلى جانب هؤلاء المصلحين المعتدلين حزب متطرف اعتبروا لوثر وزونجيل أنصاف مصلحين ، هدموا البيت القديم ولم يبنوا مكانه . وقد يئس هؤلاء المتطرفون من إصلاح الكنيسة القديمة ، فأرادوا أن يبنوا من جديد على أساس التفسير الحرقى للنصوص المقدسة ، ومن غير استعانة بالدولة ولا بنبرها من النظم الموجودة ، وبالجملة أرادوا « أن يصلحوا عمل المصلحين » وكان من آرائهم أنهم طعنوا في صحة تعميد الأطفال ، وقالوا إن التعميد لا يجوز إلا للكبار ، فطالبوا بإعادة التعميد ، ولذلك سموا أصحاب التعميد الجديد (Wiedertäufer أو بالانجليزية Anabaptists) . ولذكروهم المصلحون المعتدلون وردوا عليهم لتطرفهم ؛ ولم آراء في علانة الكنيسة بالدولة وفي الدين والسياسة ، فنادوا بالمساواة المطلقة وبشبيوعية الممتلكات ، وقاموا بثورات وحروب واستولوا على بعض البلاد في ألمانيا . ولما رأس حركتهم الثورية بروكهولت Brockholdt الذى =

وقد ذكر لنا المتأخرون أن من إخوان الصفا الذين اشتركوا في تأليف دائرة معارفهم : أبا سليمان محمد بن معشر البسقي المعروف بالمقدس ، وأبا الحسن علي بن هارون الزنجاني ، ومحمد بن أحمد النهرجوري ، والعمري ، وزيد بن رطاعة^(١) ؛ وفي أيام ظهور هؤلاء الإخوان كانت الخلافة العباسية قد اضطرت أن تنزل نزولا تاماً عن سلطتها السياسية لأسرة بني بويه الشيعة في النصف الأول من القرن الرابع الهجري ؛ وربما كان هذا الأمر مناسباً لظهور دائرة معارف تجمع بين مذاهب الشيعة والمعتزلة ، وبين ثمرات الفلسفة ، وتؤلف منها جميعاً مذهباً يناسب العامة .

٣ — نزعة التفويض^(٢) :

ويمتدح إخوان الصفا أنفسهم بما في مذهبهم من تلقيق ، أعني الاقتباس

== عرف في التاريخ باسم John of Leiden ، أعلن أنه خليفة داود ، واتخذ لنفسه حقوق الملك والسلطة المطلقة ، ولقب « ملك صهيون » وادعى ضرباً من الوحي ، وأباح تعدد الزوجات . ولهم آراء في المسيح ، فهم متهمون بإنكار التجسد ، ولهم آراء في واجبات المؤمن لئلاء الدولة وفي تحرير حرمان المذنبين ومقاطعتهم ؛ وهؤلاء المتطرفون في حزب الإصلاح ، بما أحدثوا من حروب وثورات ، بالنسبة لكبار المصلحين المتدلين بصبون الغرامطة بقتلهم وحروبهم بالنسبة لإخوان الصفا المهادنين . وأرجو أن يكون في هذا ما يوضح المغارة التي أرادها المؤلف ، انظر مادتي Baptists و Anabaptists في دائرة المعارف البريطانية ، وفي دائرة معارف الدين والأخلاق .

(١) وفي كتاب نزعة الأرواح وروضة الأفراح للعمري (مصور بمكتبة الجامعة من ١٧٢) وكتاب تاريخ حكماء الإسلام (هو تنبؤ صوان الحكمة ، التي طبع في لاهور ١٣٥١ هـ) للبيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية من ١٥) تذكر الأسماء مختلفة عن هذا قليلاً ، ويقال في هذين الكتابين إن ألفاظ رسائل إخوان الصفا هي للمقدس . ويؤخذ مما يحكيه القفطي عن الإخوان في تاريخ الحكماء أن زيد بن رطاعة صاحب الإخوان وأخذ عنهم . (٢) جاء في القاموس المحيط : لقي التوب يلقفه سم شفة لل أخرى ، غاطهما ؛ واللفظ أحد لقي الملاة ، وتلافوا أي تلاءمت أمورهم . وربما عن المعنى الجاري لكلمة التلقيق فإن لدراستميتها هنا ، مستنداً لما جاء في القاموس ، في معنى الأخذ من مختلف المذاهب ، وهو ما يعبر عنه بكلمة : Eklektizismus .

من مختلف المذاهب^(١) ؛ بهم يريدون أن يجمعوا حكمة جميع الأمم والديانات ؛ وأنبيائهم : نوح وإبراهيم وسقراط وأفلاطون ، وورادشت وعيسى ، ومحمد وعلى^(٢) ، وهم يجعلون سقراط ، وعيسى وحوارييه ، كما يجعلون أبناء على ، ويعتدوهم شهداء مطهرين ، استشهدوا في سبيل عقيدتهم القائمة على القتل . وهم يرون أن ظاهر الشريعة إنما يصلح للعامة ، هو دواء للنفس المريضة الضعيفة ؛ أما العقول القوية فتذاؤها الحكمة العميقة المستمدة من الفلسفة^(٣) .

والجسم غايه الموت ؛ ومعنى الموت عندهم هو بحث لروح الإنسان ، لتحيى الحياة الروحية الخالصة^(٤) ؛ وذلك في حق الأشخاص الذين سبهم النظر الفلسفي لإثبات حياتهم الأرضية من نوم الجهالة ، وأيقظهم من رقدة الغفلة . وهم يؤكدون هذا تارة كيداً مكرراً بأساطير وخرافات مأخوذة عن متأخري اليونان ، وعن اليهود والنصارى ، أو عن مذاهب القرس والهنود .

وقد اعتبر الإخوان كل شيء من الأعياء الزائلة اللغانية في هذا العالم رمزاً لشيء آخر في عالم آخر ، وحاولوا أن يقيموا على أنقاض الدين التقليدي الموروث والآراء الساذجة فلسفة روحية تحوى معارف الإنسانية وبعدها بقدر ما وصل إليه علمهم والترضى الذي كانوا يرمون إليه من التفلسف هو أن تتشبه النفس بالإله بحسب الطاقة الإنسانية .

(١) يقول إخوان الصفا : « وبالجمله ينبغي لإخواننا أيدم الله تعالى ألا يبادوا علما من العلوم ، أو يهجروا كتاباً من الكتب ولا يخصبوا على مذهب من المذاهب ؛ لأن يرأى بها ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها ويجمع العلوم كلها » (رسائل ج ٤ ص ١٠٥) .

(٢) انظر الرسالة الثانية والأربعين في الآراء والديانات ج ٤ ص ٢٩ . وسواء نظرنا أخبار الحكماء للنفلى ص ٦٢ طعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ .

(٣) رسائل ج ٣ ص ٥٩ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

وقد أخفى إخوان الصفا آراءهم الانتقادية في رسائلهم بعض الإخفاء ، وذلك لأسباب غنية عن البيان ؛ غير أن حملتهم على المجتمع وعلى الأديان الموروثة تهجلى من غير أدنى احتياط في رسالة الحيوان والإنسان ، وفيها ألبسوا آراءهم ثوباً رمزياً ، فقالوا على ألسنة الحيوان ما لو خرج من دم إنسان لأثار حوله الشكوك .

٤ - العلم :

ولما كان إخوان الصفا قد قبضوا من كل المذاهب ، وعرضوا فلسفتهم من غير مراعاة مهيج جيد في تقسيمها ، فمن السير أن نبين لها صورة شاملة متسقة الأجزاء . وأياً ما كان فلا يجد بُدّاً من أن نعرض أهم ما في فلسفتهم من آراء ، وإن كانت أجزاء هذا العرض مفككة في بعض الأحيان ، وأن نبسطها في نسق^(١) .

يقسم إخوان الصفا في رسائلهم ميدان النشاط العقلي إلى : العلوم ، والصناعات ؛ والعلم هو صورة العلوم في نفس العالم^(٢) ، أو هو ضرب من الوجود ، أسمى وألطف وأدنى إلى الوجود المقول من الأشياء المادية المتحققة في الخارج ؛ أما الصناعة فهي إخراج الصانع الصورة التي في فكره ووضعها في الميولى

والعلم موجود بالقوة في نفس المتعلم ، وهو لا يصير علماً بالفعل إلا بتأثير للعلم وإرشاده ؛ وأنفس العلماء علامة بالفعل^(٣) . ولكن من أين أتى العلم للعلم

(١) ولا بد لمن يريد أن يفهم كل ما سيغال من فلسفة إخوان الصفا من قراءة رسائلهم . وقد حاولت ، بقدر استطاعتي ، أن أعين القارئ بإشارتي إلى ما يساعد على فهم كلام المؤلف . من تلك الرسائل .

(٢) رسائل ج ١ ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٣١٧ .

(٣) نفس المصدر

الأول ؟ يذكر إخوان الصفا رأى الفلاسفة الذين يذهبون إلى أن العالم يستخرج العلم برويئته وفكره ؛ ويذكرون رأى المتكلمين الذين يقولون بأنه يأخذه من الوحي^(١) ؛ أما رأيهم هم فهو أن العلم طُرُقًا أو وسائل مختلفة ؛ ولما كانت النفس في المرتبة الوسطى بين عالم الأجسام وعالم العقول ، صار علم الإنسان بالمعلومات من ثلاث طرق^(٢) . فبطريق الحواس تعرف النفوس ما هو أخس من جوهرها ؛ وبطريق البرهان تعرف ما هو أعلى منها وأشرف ؛ ثم هي تعرف ذاتها وجوهرها بالتأمل العقلي ، أو إدراكها إدراكًا مباشرًا .

ومعرفة النفس لذاتها أوثق أنواع المعرفة وأفضلها . وإذا حاول الإنسان أن يذهب في المعرفة إلى ما وراء ذلك ألقي نفسه مقيّدًا من وجوه شتى ؛ ولهذا يجب على الإنسان ألا يتفلسف دفعة واحدة بأن يبحث في مسائل من قبيل حدوث العالم أو قديمه^(٣) ، بل يجب عليه أن يمتحن قواء فيما هو أسهل من ذلك . والنفس لا تستطيع الارتقاء في مدارج معرفة الله معرفة بريئة من الشوائب إلا بالزهد والانصراف عن الدنيا والأعمال الصالحة .

٥ - الرياضيات :

وبعد أن يتلقى المتعلم علومَ اللسان والشعر والتاريخ ، وهي علوم ليست من علوم الدين ، وبعد أن يتلقى أيضًا علومَ الدين ومذاهب الكلام ، يجب عليه أن

(١) رسائل ج ١ ص ٢٢٥ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٣٣٤ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ .

(٣) لإخوان الصفا في قدم العالم رأى خاص : « فإن كان المراد بالقدم أنه قد أتى عليه زمان طويل فالقول صحيح ؛ وإن كان المراد أنه لم يزل ثابت العين على ما هو عليه الآن فلا ؛ لأن العالم متغير ، فقيه السكون والفساد ، والأجسام الفلكية دائمة الحركة والنقلة . رسائل ج ١ ص ٣٥٨ .

يشرع في دراسة الفلسفة مبتدئاً بعلوم الرياضيات . وهنا نجد إخوان الصفا يعالجون كل شيء على طريقة الهنود وأصحاب المذهب الفيثاغوري الجديد ؛ فيتلاعبون بالأعداد بل بالحروف المجازية تلاعباً صبيانياً . وقد استفادوا قائدة خاصة من أنهم وجدوا عدد حروف الهجاء العربية ثمانية وعشرين حرفاً ، أي $٤ \times ٧^{(١)}$ ؛ وبذلك أن يسيروا في دراستهم للأشياء على أساس الواقع للشاهد ، فإنهم أطلقوا تلاميهم العنان في جميع العلوم ، طبقاً لقياسات لتوبة ولعلاقات بين الأعداد .

وهم ، في علم الحساب ، لا يبحثون في العدد ، من حيث هو ؛ وإنما يبحثون في دلالاته وخصائصه ؛ وكذلك لا يحاولون أن يعبّروا عن الأشياء تعبيراً رياضياً عديداً ، بل هم يعقلون الأشياء بما يتفق مع نظام الأعداد . وعلم العدد عندهم علم إلهي ، فهو أشرف من العلم بالمحسوسات ، لأن المحسوسات إنما كوَّنت على مثال الأعداد والمبدأ المطلق لكل وجود مادي أو ذهني هو الواحد ؛ ولذلك فلم العدد قوام لكل فلسفة ، في أولها ووسطها وآخرها .

أما الهندسة ، بأشكالها المنظورة بالعين ، فهي مجرد وسيلة تسهل فهم الفلسفة على المبتدئين ؛ والحساب وحده هو العلم العقلي الصحيح . ولكن الهندسة أيضاً منها هندسة حسيّة ، موضوعها الخطوط والسطوح ، ومنها هندسة عقلية^(٢) ، موضوعها أبعاد الأشياء من طول وعرض وعمق . والغاية للقصودة من الحساب والهندسة هي إرشاد النفوس والتهدي بها من المحسوسات إلى العقولات .

والهندسة والحساب يؤدّيان بنا أولاً إلى النظر في الكواكب . وهنا ، في التنجيم ، نجد عند إخوان الصفا نظريات مُغرقة في الخيال ، وقد يناقض بعضها

(١) ج ١ ص ٩٤ - ٩٥

(٢) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

بعضاً ، وما يكون لنا أن ننظر شيئاً غير هذا ؛ فهم يعتقدون في كل ما يقرّرون أن النجوم تنبئ بالمستقبل ، بل يعتقدون أنها تحدث ، أو تؤثر تأثيراً مباشراً ، في كل ما يقع تحت فلك القمر . وسعادات الكائنات ومناحيها يأتیان كلاهما ، في نظرهم ، من النجوم ؛ فالشّرى والزهرة والشمس تجري بالسعد ، وزحل والريخ والقمر تجري بالفحس ، وأما عطارد فمُتَتَرِّجٌ ، فيه السعادة والخصومة معاً^(١) ، وهو الذي يهب الإنسان العلم والمعرفة خيرها وشرّها .

ولكل كوكب من الكواكب ناحية خاصة يؤثر فيها ، والإنسان إن لم تعاجله النّية ، يتعرض لتأثير الأجرام السماوية كلّها ، واحداً واحداً ؛ فالقمر يساعد الجسد على النمو والزيادة ، وعطارد يُنمّي العقل ؛ ثم يقع الإنسان بعد ذلك تحت تأثير الزهرة ؛ والشمس تهبه نعمة البنين والمال والرياسة والرفعة ، والريخ يبطيه الشجاعة والأففة والمرة ؛ وبعد ذلك يتأهب بإرشاد المشتري للرحيل إلى حياته الآخرة ، وذلك بالمادة ؛ ثم يصل إلى السكون والراحة تحت تأثير زحل . ولكن أكثر الناس لا تطول أعمارهم ، أو هم لا يكونون في حالة تهيب لم استكمال الفضائل الطبيعية في غير اضطراب . ولذلك فإن الله يُلطف بهم ويبعث إليهم الأنبياء ؛ فإن عملوا بما رسموا لهم استطاعوا في الزمن القصير أن يستكملوا فضائل نفوسهم ، وإن كانوا قصيري الأعمار أو كانت ظروف حياتهم غير ملائمة^(٢) .

٦ - المنطق :

والمنطق ، عند إخوان الصفا ، وثيق النسب مع الرياضيات ، فكما أن

(١) رسائل ج ١ ص ٨٢ ، ج ٢ ص ٣٥٢ ، ج ٣ ص ٣٧٩ ، ج ٤ ص ٢٦

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٨٧ .

الرياضيات تساعدنا على التمهّد إلى المحسوسات إلى المقولات ، فالمنطق في مكان وسط بين العلم الطبيعي والعلم الإلهي ؛ ذلك أن العلم الطبيعي يبحث في الأجسام ، وعلم الإلهيات يبحث في المنصور للفارقة^(١) ، أما المنطق فهو يبحث في المعاني العقلية لهذه ، كما يبحث عن تصور النفس لتلك . على أن المنطق دون الرياضيات في شأنه وفي موضوعه ؛ لأن موضوع الرياضيات ليس فقط شيئاً متوسطاً بين المحسوس والمقول ، بل هو جوهر الوجود كله . على حين أن المنطق يظل مقصوراً قصراً تاماً على الصور الذهنية المترددة بين المحسوس والمقول . والأشياء نموذجها الأعداد ، أما الصور والمعاني فنموذجها الأشياء المحسوسة .

ومنطق إخوان الصفا يتبنّى على مقدمة فرفور يوس وعلى المقولات . فكتاب العبارة ، وأناطيقا لأرسطو . وليس فيه إلا قليل من الابتكار ، أو هو خلو من الابتكار جملة .

ولإكمال التقابل أضاف إخوان الصفا إلى الألفاظ الخمسة التي عند فرفور يوس لفظاً سادساً ، هو « الشخص » ؛ ومن هذه الألفاظ الستة عديم ثلاثة تدل على الأعيان ، وهي : الجنس والنوع والشخص ؛ وثلاثة تدل على المعاني وهي : الفصل والخامسة والمرض^(٢) .

والمقولات العشر أسماء أجناس ، أولها الجوهر ، والتسعة الأخرى أعراض^(٣) . ثم يكمل الإخوان نظام المفهومات والمعاني الكلية عديم باستعمال التقسيم إلى أنواع .

(١) رسائل ج ١ ص ٥٠ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ٣١٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٣٢٣ .

على أنه يوجد إلى جانب التقسيم مناهجٌ منطقية أخرى ، وهي التحليلُ والحدُّ والبرهانُ ؛ أما التحليل فهو منهج المبتدئين ، لأنه يمين على معرفة الأمور الجزئية ؛ وأما الحدُّ والبرهان فهما أدقُّ وألطف وكاشفان للأشياء المقولة : فبالحدِّ تُعرف حقيقة الأنواع ، وبالبرهان تُعرف حقيقة الأجناس^(١) .

والحواس تُعرفنا الوجود المادى للأشياء المحسوسة ، أما حقيقة الأشياء المادية وماهيتها فنصل إليها بالروية والتفكير . والمعرفة التي نصل إليها من طريق الحواس قليلة ، ونسبتها لما ينتج عنها من المقولات كنسبة حروف الهجاء لما يتركب عنها من الأسماء^(٢) ، والأحكام التي يستخرجها العقل الإنسانى من هذه المبادئ العقلية هي أسس أنواع المعرفة ، وهي معرفة استنباطية يحصلها العقل بنفسه أو هو يكتسبها ، وتنفرد عن المعرفة التي تُستمدُّ من القطرة أو من الوحي الإلهى .

٧ - الله والعالم :

والعالم كله صادر عن الله ، الوجود الأعظم ، للنزء عن الشخصيات وعن الأضداد ، حتى عن النضاد بين الجسمى والروحى ، وذلك بطريق الصدور . وإذا عبر إخوان الصفا أحياناً بالخلق فذلك مسaire لأسلوب أهل الكلام في تعبيرهم ، ومراتب الصدور هي^(٣) : (١) العقل الفعّال (voûc) (٢) العقل المنفعل أو النفس الكلية (٣) الهيولى الأولى ، (٤) الطبيعة الفاعلة ، وهي قوة من قوى النفس الكلية ، (٥) الجسم المطلق المسمى الهيولى الثانية ، (٦) عالم الأفلاك ، (٧) عناصر العالم السفلى ، (٨) المعادن والنبات والحيوان المبكوتة من هذه

(١) قس للصدر ج ١ ص ٣٧٦ ، ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢) رسائل ج ١ ص ٣٤٩ .

(٣) رسائل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

العناصر . وهذه ماهيات ثمان : شيء والله ، الذات المطلقة التي هي في كل شيء ومع كل شيء ، تكمل مجموعة الماهيات الأولى ، التي توازي الأعداد التسعة .
والعقل والنفس والهيولى الأولى والطبيعة جواهر بسيطة ، أما عند الجسم فيبتدئ عالم المركبات . وكل شيء في هذا العالم إما أن يكون هيولى أو - ورة ، جوهر أو عرضاً ، والجواهر الأولى هي الهيولى والصورة ، والأعراض الأولى هي للكان والحركة والزمان ، ويمكن أن نضيف إليها ، إذا سائرنا مذهب إخوان الصفا ، الصوت والضوء .

والهيولى واحدة ، وإنما تختلف باختلاف ما يحمل فيها من الصور^(١) ، ويسمى الجواهر أيضاً الصورة المادية الموقومة ، والعرض يسمى الصورة العقلية المتتمة^(٢) . ولا نجد عند إخوان الصفا كلاماً واضحاً في هذه المسائل ، وعلى كل حال فالجوهرية تلتئم في الكلى دون الجزئ ، والصورة مقدمة على الهيولى ، وكأما الصورة الجوهرية طيف ينفر من كل اشتغال بالمادة ، فهي تسرى ، كما نشاء ، متقلبة خلال عالم المادة الأدنى ؛ وليس هناك ما يدل على وجود أية علاقة في الجوهر بين الهيولى والصورة ، فهما منفصلتان ، لا في الذهن فقط بل في الخارج أيضاً .

ويستطيع القارئ أن يكون لنفسه مما تقدم فكرة عن تاريخ الطبيعة ، كما رآه إخوان الصفا ، وقد مثلهم بعض الباحثين بأنهم داروينيو القرن العاشر الميلادي^(٣) ، ولا شيء أبعد عن الصواب من هذا الرأي . نعم ، كانوا يذهبون

(١) رسائل ج ٢ ص ٤٤ ، ٦ .

(٢) رسائل ج ٢ ص ٤٦ ، ج ١ ص ٣١٩ .

(٣) لعله يشير إلى العلامة ديتريشي ، فله بحث في هذا الموضوع عنوانه : الدروينية

في القرن العاشر والتاسع عشر : Fr. Dieterici : Darwinismus im X und XIX Jahrhundert, 1878.

إلى أن عوالم الطبيعة تؤلف سلسلة مصاعديه متصلة الحقائق ، غير أن العلاقة بين هذه العوالم لا تنبثق على التركيب الجسدى لكل عالم ، بل هى تتعين بحسب الصورة الداخلية أو نفس الجوهر . والصورة تسرى سرّياتاً خفية من أذى الموجودات إلى أعلاها ، ومن أعلاها إلى أدناها ، ولكن ذلك لا يكون بحسب قوانين داخلية للشو ، كما أن الصورة لا تتكيف أثناء انتقالها بما يلتئم مع الظروف الخارجية ، بل هى تسرى طبقاً لتأثيرات الكواكب ، وسرياتها ، فى الإنسان على الخصوص ، يتوقف على سلوكه العلى والنظرى . أما وضع تاريخ التطور بالمعنى الحديث لهذه الكلمة فقد كان بعيداً كل البعد عن ذهن إخوان الصفا ، فهم يصرّحون فى غير لبس أن الفرس والفيّل أشبه بالإنسان من القرد ، وإن كان جسم القرد أقرب شبيهاً بالإنسان من جسم الفرس أو الفيّل . والحق أن الجسد فى مذهب إخوان الصفا قليل الشأن جداً ، وموت الجسد عندهم ولادة للروح ، والروح وحدّها هى الماهية النفعيّة ، وهى تخلّق الجسد لنفسها .

٨ - النفس الإنسانية :

نرى مما تقدم أن آراء إخوان الصفا فى الطبيعة تكاد تتحول تماماً إلى مباحث نفسية ؛ ولتجعل كلامنا مقصوداً على النفس الإنسانية .

هى تقع فى الرتبة الوسطى بين الموجودات ؛ وكما أن العالم إنسان كبير فالإنسان عالم صغير .

والنفس الإنسانية فيضٌ صادرٌ من النفس الكلية ، أو نفس العالم ؛ ونفوس أفراد الإنسان تؤلف جوهرًا يمكن أن نسميه الإنسان المطلق أو نفس الإنسانية . ونفس الإنسان غائصةٌ فى بحر الميولى ، ولا بد لها من أن تصير عقلاً بالتدريج .

والنفس قوى كثيرة تبينها على بلوغ هذه الغاية ، وأفضلها القوى النظرية
الفكرية ، لأنها تؤدي إلى المعرفة ، والمعرفة لباب حياة النفس .

ونفس الطفل في أول أمرها كصحيفة بيضاء ، لم يُنقش عليها شيء ؛ وكل
ما تحملها إليها الحواس الخمس تتناولها القوة التخيلية وتجمعه ، ويجري هذه القوة
مقدم الدماغ ؛ ثم تدفعه إلى القوة الفكرية - ومسكنها وسط الدماغ - فتبصر
بعضه من بعض ، وتعرف الحق من الباطل ؛ ثم تؤديه إلى المحافظة ، التي يجراها
مؤخر الدماغ ، والقوة الناطقة تعبر عما في النفس بالألفاظ للسامعين ، أو تُقيدّها
بصناعة الكتابة ، فيكون للنفس خمس حواس بالحنة تقابل الخمس الظاهرة^(١) .

والقوة السامة مقدّمة على القوة الباصرة ، في الحواس الظاهرة ، لأن
الباصرة مقيدة باللمحة التي تُبصر فيها ، ويشغلها ما تحسه بالمثل في تلك
اللمحة ؛ أما السامة فهي تمي ما أحسّته في الماضي ، وتسمع تهات الأفلاك
المخالفة ؛ والسمع والبصر هما الحاستان الروحيتان ، وصلهما لا يدخل فيه
عصر الزمان .

وعلى حين أن الإنسان يشارك الحيوان في الحواس الظاهرة ، يجد خصائص
القل الإنسانية تتجلى في الحكم على الأشياء والتمييز بينها ، وفي استعمال اللغة وفي
التصرف في أنواع الأفعال .

والعقل يحكم على الأفعال ، ويمنعها ما خير والشر ، وتوجه الإرادة بما يتفق
مع هذا الحكم . ويجب أن نبرر شأن اللغة من حيث قيمتها في ميدان المعارف
عند الناس . والفكرة التي لا نستطيع الإفصاح عنها بعبارة ما بلغة ما ، لا يمكن أن

تكون موضوعاً للفكر؛ واللفظ بمثابة الجسد من المعنى ، وهذا لا يمكن أن يوجد مستقلاً بذاته^(١) .

ولكن يصعب التوفيق بين هذا الرأي في العلاقة بين اللفظ والمعنى وبين آراء أخرى لإخوان الصفا .

٩ - فلسفة الدين :

وتعاليم إخوان الصفا ، في صورتها الأخيرة ، هي فلسفة للدين ، غايتها التوفيق بين العلم والحياة ، بين الفلسفة والدين ، والناس في هذا يختلفون اختلافاً شديداً ؛ فعامة الناس لا يستطيعون أن يخلصوا عبادتهم لله من علائق الحس ؛ وكما أن الثبات والحيوان دون نفوس العامة ، فكذلك نفوس هؤلاء دون نفوس الفلاسفة والأنبياء ، وهؤلاء في مصاف الملائكة المقربين . وإذا بلغت النفس مقامها الأعلى صارت فوق دين العامة الموروث وفوق ما فيه من تصورات ورسوم حسية . ويجوز أن إخوان الصفا كانوا يعتبرون المسيحية والزرادشتية دينين أقرب إلى الكمال^(٢) ؛ وقد قالوا : إن نبينا محمداً [عليه الصلاة والسلام] أرسل إلى قوم بدو أميين ، يسكنون الصحراء ، ولا يدركون ما في هذه الحياة الدنيا من جمال ، ولا يستطيعون إدراك روحانية الحياة الآخرة . وعبارات القرآن بما فيها من صور حسية إنما تناسب مع فهم أولئك القوم ، وينبغي لمن هم أرق منهم في المعارف أن يؤثروها تأويلاً ينفى عنها الصفة الحسية .

(١) رسائل ج ١ ص ٣١٨ .

(٢) لم أجد في رسائل إخوان الصفا ما يؤيد هذا ، وهو من أغرب ما يُقال في الحكم على الإخوان ، ومن أملاء الهوى عند المستشرقين ، وعلى أي أساس يمكن أن ينهض ، أمام ما قل من فكر ، مثل هذا الرأي ؟ وأغلب الظن أن كلام المؤلف فيما يلي تلخيص بألفاظ من عند من فكرة هي أبسر من هذا بكثير .

وعند إخوان الصفا أن الحقيقة لا توجد خالصة من الشوائب ، حتى ولا في الديانات الأخرى للأمم^(١) ؛ وكانوا يرون أن ثمّ ديناً عقلياً فوق الأديان جميعاً ، وهم حاولوا أن يستنبطوا هذا الدين استنباطاً عقلياً مبتغيين يقيناً . وقد أدخلوا بين الله وبين العقل الفعّال ، الذي هو أول مخلوقاته ، الناموس الإلهي الذي يشمل كلّ شيء ، كبداً ثالثاً ؛ وهو وضع محكم للإله رحيم ، لا يريد بأحد شراً .

ويصرح إخوان الصفا بأن الاعتقاد بأن الله يغضب ويمدّب بالنار ونحو ذلك ، أمور لا يقبلها العقل ، ويقولون إن هذه الاعتقادات تؤلم نفوس معتقديها^(٢) ؛ ويرون أن النفس الجاهلة الآتمة تلتقي جهنّمها في هذه الدنيا وفي نفس الجسم الذي تعيش فيه ، والبحث هو مفارقة النفس للجسد . أما القيامة الكبرى ، في اليوم الآخر ، فهي مفارقة النفس الكلية للعالم^(٣) ، ورجوعها إلى الله ، وهذا الرجوع إلى الله هو غاية الأديان جميعاً .

١٠ - مذهبهم في الموضوع :

ومذهب إخوان الصفا في الأخلاق ينزع إلى الروحانية والزهد ، وإن كانوا قد اقتبسوا من مختلف المذاهب .

والإنسان يكون خيراً إذا عمل بحسب طبيعته الحقيقية ، والعمل المحمود هو الذي تفعّله النفس حرة مختارة ؛ والأعمال الفاضلة هي التي تصدر عن الروية

(١) لعل المؤلف يقصد الديانات المذلة التي اتصل ظهورها بالأمم كالإسلام والمسيحية واليهودية ، وهي تُجانب الأديان العقلية .

(٢) يذكر إخوان الصفا الآراء الفاسدة في الرسالة الثانية والأربعين ، انظر بنوع

خامس ج ٤ ص ٦١ .

(٣) رسائل ج ٢ ص ٤٢ .

العقلية ، والعمل الخلقى بالأجر هو الذى يكون مطابقاً لأحكام التاموس الإلهى ؛
أما الأجر فهو عبارة عن الخروج إلى ملكوت السموات .
ولسكن لا بد من هذا من أن تشاق النفس إلى العالم الأعلى ؛ ولذلك فالحبة
أسمى الفضائل ، وهى الحبة التى غايتها القضاء فى الله ، المحبوب الأول . وتظهر هذه
الحبة فى هذه الحياة الدنيا على صورة التسامح الكريم المشبع بروح التقوى والرضا
عن جميع الخلق ؛ هذا الحب يُصلح صدر ، ويطلق القلب من عقاه ، ويبعث
فى النفس الرضا فى هذه الدنيا ؛ وهو فى الحياة الآخرة خروج بالنفس إلى
النور الأزلى .

لا نحب ، بعد هذا ، أن الإخوان كانوا يبخسون قدر الجسد مخصاً عقلياً ،
ويقولون إن الإنسان ، على الحقيقة ، هو النفس . ويجب أن تكون أسمى غاياتنا
أن نعيش مع سقراط واقفين أنفسنا على العقل ، ومع المسيح [عليه السلام]
محتسين بإها على قانون المحبة ، ولكن يجب أن نغنى بالجسد وتُصلح من شأنه ،
لتبعد النفس الوقت الكافى الذى تبلغ فيه كال رقيتها . وبهذه الروح يضع
الإخوان الكمال مثلاً إنسانياً أعلى يستحسون بميزاته من خصائص الأمم المختلفة ؛
فالل الأعلى للرجل الكامل الخلق هو : أن يكون فارسى النسب ، عربى
الدين ، عراقى الآداب ، إيرانى الخبر ، مسيحى للنهج ، شامى النسك ، يونانى
العلم ، هندي البصيرة ، صوفى السيرة ، تاركى الأخلاق ، ربانى رأى ،
إلى المعارف^(١) .

١١ - تأثير رسائل أنطوان الصفا :

حاول إخوتان الصفا ، على هذا النحو ، أن يوثقوا بين الدين والعلم ، ولكن

(١) انظر الرسالة الثانية والعشرين ، وخصوصاً آخرها ، ج ٣ ص ٣١٦

هذا لم يرَ من أهل الدين ولا أهل العلم ؛ ذلك أن المتكلمين نظروا إلى طريقة إخوان الصفا في تأويلهم للقرآن على غير ظاهره - أو يلا يخرجهم عن المراد منه نظرة ازدراء - كما أن رجال الدين المسيحيين ينددون اليوم بتفسير الكونت تولستوى للعهد الجديد ؛ ثم إن المتشددين في التمسك بمذهب أرسطو نظروا لنزعة إخوان الصفا إلى الأخذ بآراء أفلاطون وفيثاغورس كما ينظر أحدُ أساتذة الفلسفة الحديثة إلى مذهب الروحانيين وأصحاب العلوم الخفية وما إليها

غير أن رسائل إخوان الصفا ، أو آراءهم ، أثرت تأثيراً كبيراً في معظم المثقفين ؛ وأصبح دليل على هذا أننا نجد لرسائلهم ، على طولها ، مخطوطات كثيرة ، معظمها حديث العهد ؛ وقد ظهرت آراء إخوان الصفا في مجلتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي ، كالباطنية والإسماعيلية والحشاشين والدروز أو غيرهم . وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق ، وذلك عن طريق إخوان الصفا ، على حين كادت فلسفة المدرسة الأرسططاليسية لا تشر إلا في جو مُضْطَنَع هيأ لها الأسراء . والإمام الغزالي يرى بفلسفة إخوان الصفا جانباً ، ويعدّها فلسفة العامة من الناس ؛ غير أنه لا يجد بأساً في أن يقتبس منها ما فيها من خير^(١) ؛ وهو مدين لفلسفتهم بأكثر مما يعترف به .

وقد استفاد آخرون من رسائلهم في تأليف الموسوعات ، ولا يزال لهذه الرسائل تأثير في الشرق الإسلامي . وعبثاً حاول البعض أن يقضى عليها ، بأن أحرقها في بغداد مع مؤلفات ابن سينا عام ١١٥٠ م^(٢) .

(١) ارجع إلى كتاب اللغز من الضلال ص ١٣ — ١٤ و ص ١١ ، طبعة مصر عام ١٣٠٩ هـ . ويقول الغزالي من فلسفة إخوان الصفا إنها خليط من حق وباطل وإنها بالإجمال فلسفة ركيكة ، وإنها على التحقيق « حشو الفلسفة » .
(٢) انظر آخر الفصل الخامس بابن سينا .

٤ - الفلاسفة الآخذون بمذهب أرسطو متأثراً بالأفلاطونية الجديدة في المشرق

١ - الكندي^(١)

١ - حياة الكندي :

يتصل الكندي ، من وجوه كثيرة ، بمسكلى المتزلة^(٢) وبأهل عصره من الفلاسفة الطبيعيين الذين أخذوا بالمذهب الفيثاغورى الجديد ، حتى لقد كنا نستطيع أن نتكلم عنه عند كلامنا عن هؤلاء الفلاسفة ، قبل كلامنا عن الرازى ، (انظر ب ٣ ف ١ ق ٥) .

غير أن الروايات المأثورة مجمعة على أن الكندي أول من أخذ بمذهب المشائين في الإسلام ؛ وسيتبين مما يلي مقدار ما فى هذا القول من حق ، وذلك بحسب ما نستطيع أن نعرفه من قليل انتهى إلينا من مؤلفات هذا

(١) انظر مقالتي : « عن الكندي ومدرسته » .

."Zu Kindi und seiner Schule", in Steins Archiv für Geschichte der Philosophie

XIII, S. 158 ff. ، وقد أخذت منها الكثير هنا دون تغيير كبير . (المؤلف)

انظر ما جاء عن الكندي فى دائرة المعارف الإسلامية ، وبمختار عن الكندي للأستاذ الأكبر للرحوم الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، بمجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ ، وبمختار آخر قدمه الأستاذ محمد متولى لدراسة للاجستير .

(٢) راجع التصدير للجزء الأول من رسائله ص ٢٨ وما بعدها .

الفيلسوف التي لم تجد من يُعنى بالمحافظة عليها عناية كبيرة^(١) .
 كان أبو يعقوب بن إسحاق الكندي^(٢) (من قبيلة كندة) عربيّ المنسب ؛
 فلقب لذلك « فيلسوف العرب »^(٣) ، تمييزاً له عن أقراءه من المؤرّين على
 دراسة الحكمة العقلية من غير العرب .

والكندي يردّ نسب نفسه إلى ملوك كندة القدماء . ونحن لا نتعرض هنا
 لتحخيص هذه الدعوى^(٤) ، وأياً ما كان فقبيلة كندة التي كان أصلها من جنوب
 جزيرة العرب ، كانت أبعد قديماً في الحضارة من غيرها من القبائل . ونزح
 كثيرون من أفرادها إلى بلاد العراق ، واستوطنوها منذ أزمان بعيدة . وقد ولد
 فيلسوفنا في أوائل القرن التاسع الميلادي (أواخر القرن الثاني من الهجرة) على
 الأرجح ، في الكوفة وكان أبوه أميراً عليها .

ويظهر أن الكندي حصل بعض علومه في البصرة ، ثم في بغداد ، أي في
 حواضر الثقافة في عصره ؛ ومن هنا صار الكندي يحصل لثقافة القروس وحكمة

(١) ليرجع القارىء فيما يتعلق بالكندي إلى نشرتنا لرسائله الفلسفية وتصديرنا الوافي
 عن فلسفته في الجزء الأول من رسائله . ولم تكن معارفنا قبل هذه الرسائل ذات قيمة كبيرة .
 ونظراً لأن قد نشرت الشطر الأكبر من هذه الرسائل في ذلك غنى عن التطويل في التعليق
 على هذا الفصل .

(٢) انفق صاعد (ص ٥٩) ، وابن النديم (ص ٢٥٥ طبعة لينرج ١٨٧١) .
 وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٦) على أنه أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن العيص
 ابن عمران بن إسماعيل بن عبد بن الأشعث بن قيس الكندي

(٣) ارجع مثلاً إلى ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦ ، والقمي : إخبار العلماء بأخبار
 الحكماء ص ٢٤٠ ، طبعة مصر سنة ١٣٢٦ هـ ، وابن النديم ص ٢٥٥

(٤) انظر نسب الكندي كاملاً حتى ينتهي إلى قسطلان هند ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٦
 طبعة مصر سنة ١٢٩٩ هـ (١٨٨٢ م)

اليونان شأنًا أكبر مما يحصل لدين العرب وفضائلهم^(١) ؛ بل إنه كان يرى متابعة لغيره دون شك ، أن قحطان ، الجدد الأعلى لعرب الجنوب ، أخ ليونان الذي انحدر من سلالة الإغريق^(٢) . وكان يمكن القول بهذا الرأي في قصور بني العباس ببغداد ، حيث لم يكن أحدٌ يَحْفِلُ بِجِنْدِيَّةٍ ، وحيث كان الجميع ينظرون إلى قدماء اليونان بعين الإعجاب .

ولا نعلم كم لبث الكندي في قصر الخلافة ، ولا نعرف منصبه فيه ، ويُذكر أنه كان يترجم كتب اليونان إلى العربية^(٣) ، وأنه كان يهذب ما يترجمه غيره ، كما فعل بالكتاب المنحول لأرسطو والسمي : « أوتولوجيا أرسطوطاليس »^(٤) ؛ ونرى لنا أيضًا أسماء كثير من الساعدين واللاميد الذين يظهر أنهم كانوا يترجمون تحت إشراف الكندي . وربما كان فيلسوفنا يقوم في قصر الخلافة بعمل للنجم أو الطبيب ، وقد يكون أيضًا عمل بديوان الخراج ؛ غير أنه أفضى في أواخر أيامه عن قصر الخلافة ، وأصابه ما أصاب غيره بسبب الرجوع إلى مذهب أهل السُّنَّة ، أيام الخليفة المتوكل (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ = ٨٤٧ -

(١) هذا ما تمارضه آراء الكندي معارضة قاطبة — وليراجع القارئ — « ١٩٩ » من ردهم أنها فلسفية تفيض بالإيمان وتنظيم النبوة المهدية وعلوم القرآن .

(٢) ينسب السعدي (مروج الذهب ج ٢ ص ٢٤٣ - ٢٤٤) هذا الرأي إلى ذوى العناية بأخبار المتقدمين ، ويقول إن الكندي كان يذهب إليه ، ويذكر عليه رداً شعرياً طريفاً لأبي العباس عبد الله بن محمد اللثمي .

(٣) يقول ابن أبي أمية ج ١ ص ٢٠٧ : « وقال أبو معشر في كتاب المذكرات لشاذان : حُذِّقَ التراجمة في الإسلام أربعة : حنين بن إسحق ، ويعقوب بن إسحق الكندي ، وثابت بن قرة الحراني ، وعمر بن الفرخان الطبري » . وأغلب الظن أن الكندي لم يكن « ناقلاً » ، أعني مترجماً بالمعنى الذي نفهمه الآن .

(٤) لا يوجد دليل كاف على أنه أصلح ترجمة هذا الكتاب ، ولو كان فعل — مع العلم أن هذا الكتاب كان ينسب لأرسطو — قد كره بين كتبه ؛ لكن الكندي لم يذكر هذا الكتاب في رسالته في إحصاء كتب أرسطو ، وقد لخصناها في آخر الجزء الأول من رسالته .

(٨٦١ م) ، وحُرِّم من كتبه زماناً طويلاً^(١) ؛ أما عن خصاله فالمتقدمون يذكرون في كتبهم أنه كان بخيلاً^(٢) ، ويذكرون مثل هذا في حق كثيرين غيره من المتأدِّبين الظرفاء ، ومن أهل الشغف بالكتب .

ونحن نجعل السنة التي مات فيها الكندي جهلاً للسنة التي ولد فيها ؛ ويظهر أنه مات بعد أن فقد حظوته في قصر الخلافة ، أو على الأقل بعد أن نزلت درجته هناك . ومن عجِّب أن السعدي ، (انظر ب ٢ ف ٤ ق ٤) ، مع عظيم إجلاله للكندي ، لم يذكر شيئاً قط في هذا الصدد ؛ والراجح الذي يُستفاد من إحدى رسائل الكندي في علم أحكام النجوم أنه كان لا يزال على قيد الحياة بعد عام ٨٧٠ ميلادية . وفي هذا التاريخ كان دورٌ صغير من الأدوار الفلسفية على وشك الانتهاء ، وكان القرامطة يستغلون هذا الأمر لإسقاط الدولة العباسية ؛ وكان من ولاء الكندي للدولة في هذا الطرف أنه أكَّد لما بقي يدوم نحواً من أربعين وخمسين عاماً أخرى ؛ مع أنها كانت مهددة بقران في الكواكب . وربما يكون في هذا ما يرضى عنه من كان يرعاه من الخلفاء العباسيين ؛ فقد صدَّقت الأيامُ نبوءته ، فلم تقصِّر إلا بما لا يتجاوز نصف القرن^(٣) .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢٠٧ ، ٢٠٨ .

(٢) يصفه ابن النديم بالبخل ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٠٩) أن من وصايا الكندي لولده : « والدينار محوم فإن صرفته مات ، والدرهم محبوس فإن أخرجه فر ، والباس سخرة غد شيتهم واحفظ شيكك » . ويذكر هذا البخل كثير من المؤرخين والأدباء كالملاحظ في كتاب البخلاء .

(٣) ظلت الخلافة العباسية قائمة في بغداد إلى وفاة المستعصم عام ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) ، أي أنها ظلت نحو أربعين سنة بعد عام ٢٥٥ هـ (٨٧٠ م) ، ويذهب الأستاذ ماسينيون في كتابه : *Receuil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929 إلى أن الكندي توفي عام ٢٤٦ هـ (٨٦٠ م) . وحمل الأستاذ ماسينيون في كتاب تاريخ الملك عند العرب (ص ١١٧ طبعة روما سنة ١٩١١) موت

٢ - موقف من علم الكندي :

كان الكندي رجلاً واسع الاطلاع على جميع العلوم^(١) ، وقد تمثل كل ما كان في عصره من علم ؛ ولكن رغم توفقه إلى ملاحظات وآراء خاصة به في الجغرافيا وتاريخ التمدن والطب وإذاعته لها ، فإنه لم يكن عبقرى مبتكراً بوجه من الوجوه^(٢)

وآراؤه في المسائل الكلامية فيها نزعة المعتزلة^(٣) ؛ فقد كتب في الاستطاعة وزمان وجودها ، هل هي توجد قبل الفعل أو تكون معه ؛ وكان يؤكد القول بالمدل والتوحيد . وقد عارض الكندي نظرية كانت تُنسب في ذلك الزمان

= الكندي عام ٢٦٠ هـ (٨٧٣ م) ؛ ولكن يهم من رسالة الكندي في ملك العرب أنه شهد الفتنة التي قتل فيها للستين مائة سنة ٢٥٢ هـ — انظر مجلة كلية الآداب عام ١٩٣٣ م ١٤٧ — ١٤٨

(١) انظر القمطى م ٢٤٠ .

(٢) هذا حكم لا أساس له ، بل الكندي فيلسوف مبتكر بالمعنى الذى يعتبر به غيره مبتكراً ، ورسائله وما فيها من أفكار ومن مخالفة لأرسطو شاهدة بذلك .

(٣) يذكر ابن الدم والقمطى وابن أبى أصبغة للكندي كتاباً في أدب أفعال الباري كلها عدل لا جور فيها ، ويذكر أن له كتاباً في التوحيد ؛ والمدل والتوحيد أكبر أصول من أصول المعتزلة ؛ ثم إن الكندي يشارك المعتزلة فيما نهىوا له من الرد على التنوية والماتية واللحدن ؛ وتذكر له كتب في هذه المسائل ، كما تذكر له كتب في الرد على بعض المتكلمين ، وفي الاستطاعة وزمان كونها وعمر ذلك من مسائل علم الكلام ؛ وقد كان متصلاً بخلفاء المباسين الذين ناصروا المعتزلة ، وأما به شيء بسبب رجوع مذهب أهل السنة على يد المتوكل ؛ وهو رياضى وطبيب ، ويقول الشعر زورى في زهرة الأرواح وروضة الأفراح (مخطوط بمكتبة الجامعة م ١٨٣) إن الكندي كان مهندساً وإنه قد جمع في تصانيفه من الشعر والمقولات . وهو ، وإن كان يسمى فيلسوف العرب ، فهو يمثل دور الانتقال من الكلام إلى الفلسفة الخاصة ، كما تراها عند الفارابى . انظر : Ibranin Madkour : La place d'al Farabi dans l'école philosophique musulmane, Paris 1934, p. 5, 8-9

لهنود أو البراهمة ، أساسها أن العقل وحده يكفي مصدراً للمعارف ، وأخذ يدافع عن النبوة^(١) ؛ ولكنه كان يحاول أيضاً التوفيقَ بينها وبين العقل ؛ وقد حدا به الإمامُ بالمذاهب في مختلف الملل إلى أن يقارن بعضها ببعض ، فوجدوها مُجتمعةً بأشْرِها على الاعتقاد بأن العالمَ صادرٌ عن علةٍ أولى واحدة أزلية ، لا يستطيع علمنا أن يعرفها بأكثر من هذا^(٢) ؛ ولكن من الواجب على كل ذي نظر ثاقب أن يُقِرَّ بالوهية هذه العلة الأولى ، والله قد أرشداً إلى هذه السبيل ، وأرسل رسالته شهداء على الناس ، وأمرهم أن يبشروا من أطاعهم بالنعيم المقيم ، وأن يندروا من عصاهم بالمذاب الدائم .

٣ - الرياضيات :

وتنحصر فلسفة الكندي الحقيقية ، كما تنحصر فلسفة معاصريه ، في الرياضيات والفلسفة الطبيعية^(٣) التي تبرز فيها الأفلاطونية الجديدة فالفيثاغورية الجديدة ؛ وعنده أن الإنسان لا يكون فيلسوفاً حتى يدرس الرياضيات^(٤) . وكثيراً ما نجد في تأليفه يرسل تخياله العنان ، فيتلاعب بالحروف والأعداد^(٥) .

(١) الكندي رسالة في تثبيت الرسل عليهم السلام (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٢١٢) ويذكر له الففطلى كتاباً في إثبات النبوة على سبيل أصحاب الملتقى (٢٤١) ، ويحمد رأى الكندي في علم الرسل والفرق بينه وبين غيره وسموه عليه ، في رسالته في كية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة ، ص ٣٦٠ - ٣٦٣ ، ٣٧٢ - ٣٧٦ من الجزء الأول من رسائله .

(٢) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢١٢) الكندي « رسالة في انتراق للملل في التوحيد ، وأنهم يجمعون على التوحيد ، وكل قد خالف صاحبه » .

(٣) لكن أطول رسائله التي بين أيدينا هي الفلسفة الأولى ، وله رسائل في كل فروع الفلسفة وكل فروع المعرفة .

(٤) له « رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضة » (ابن أبي أصيبعة والقفطلى) .

(٥) ربما يقصد المؤلف رسالة الكندي في ملك العرب وكتبه التي نشرت في أوروبا منذ زمان طويل .

وقد طبق الرياضيات في أبحاثه الطبية ، في نظريته المتعلقة بالأدوية المركبة ؛
والواقع أنه بنى فـ... هذه الأدوية ، كما بنى فعل للوسيقى ، على نسبة المتواليات
الهندسية المتضاعفة . والأسر في الأدوية أسـ... تناسب في الكميات المحسوسة
وهي : الحار والبارد والرطب واليباس ؛ فإذا أريد أن يكون الدواء حاراً في درجة
١° فلا بد أن يكون له من الحرارة « نصف حرارة المزيج المعتدل ، وإذا أريد أن
يكون الدواء حاراً في درجة ٢° فلا بد له من الحرارة أربعة أمثال حرارة المزيج
المعتدل ، وهلم جرا^(١) . ويظهر أن الكندي عوّل على الحواس ، ولا سيما حاسة
الذوق ، في الحكم على هذا الأمر ، حتى لقد نستطيع أن نرى في فلسفته شيئاً من
فكرة التناسب بين الإحساسات وموضوعها . ولكن هذا الرأي ، إن كان
نظرياً مبتكراً على الإطلاق ، فهو لا يصدوّ أن يكون من جانبه سوى تلاعب
بالخيال الرياضي .

على أن كاردان (Cardan)^(٢) ، أحد فلاسفة عصر النهضة ، اعتبر
الكندي ، لقوله بهذه النظرية ، واحداً من اثني عشر مفكراً هم أنفذ
المفكرين عقولاً .

(١) تعرض ابن رشد في كتابه « الكليات » عند كلامه عن قوانين تركيب الأدوية
لرأى الكندي هنا وتقدم تقدماً شديداً . وهو يبيّن الكندي بأنه في كتابه في طبية الأدوية
كأنه بصناعات وهدايات أدت إلى تخطيط في علم الأدوية . وليس من السهل معرفة اسم كتاب
الكندي ؛ فقد يؤخذ من كلام ابن رشد أنه في طبية الأدوية أو أنه في طبية الفواء للركب .
راجع كتاب « الكليات » لابن رشد ، طبعة المغرب ، ١٩٣٩ من ١٦٦ فأبداها ،
خصوصاً من ١٦٨ لتجد موضع رأى الكندي في المشكلة وقد ابن رشد له .

(٢) Cardanus : De Subtilitate, lib. XVI, (٢) — راجع تصديرتنا للجزء الأول

من رسائل الكندي لتجد كلام كاردان وترجمته

٤ - الله ، العالم ، النفس :

كان الكندي ، كما تقدم القول ، يذهب إلى أن العالم مخلوق لله ، وفعل الله في العالم إنما هو بوسائط كثيرة . فالأعلى يُؤثر فيها دونه . أما المألول فلا يؤثر في عاتقه التي هي أرق منه في مرتبة الوجود ؛ وكل ما يقع في الكون يرتبط بعضه ببعض ارتباطاً علة بمألول^(١) ، بحيث نستطيع من معرفة العلل ، كالأجرام السماوية ، أن نعرف المألول ، كالحوادث المستقبلية ؛ ثم إننا متى عرفنا موجوداً من الموجودات معرفة تامة كان لنا منه مرآة تنعكس فيها سائر الموجودات الأخرى في العالم^(٢) .

وكأن التَّحَقُّقَ إنما هو من شأن العقل ، وإلى العقل مراد كل فعل . والمادة إنما تتصور بالصورة التي يشاء العقل لإفاضتها عليها .

والنفس في الرتبة الوسطى بين العقل الإلهي وبين العالم المادي ؛ وعنهما صدر عالم الأفلاك . والنفس الإنسانية فيض من هذه النفس ؛ وهي من حيث طبيعتها ، أعنى من حيث ما يصدر عنها من أفعال ، مقيدة بمزاج جسدها ، أما باعتبار جوهرها الروحي فهي مستقلة عنه ؛ وهي بمنجاة من تأثير الكواكب ، لأن تأثير الكواكب قاصر على الأمور الطبيعية^(٣) .

(١) نجد بين هذه الآراء في رسائل الكندي ق الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذي هو بالهجاز . ليكن العقل الحق ، وهو الإيجاد عن عدم ، لله وحده . وكل شيء حادث بفعل الله .

(٢) يؤخذ شيء من هذه الآراء من أسماء كتب الكندي ، ولعل بعضها استنباط المؤلف أو مأخوذ من مراجع لاتينية .

(٣) في المكتبة النيمورية (رقم ٥٥) مدار الكتب للمصرية رسالة الكندي في النفس ، وهي ضمن مجموعة (من ص ٦٣ - ٧٦) ، وقد ذكر فيها الكندي آراءه =

ويذهب الكندي إلى أن نفس الإنسان جوهرٌ بسيط غيرُ قاني ، مبطل من عالم العقل إلى عالم الحس ، ولكنها مزودةٌ بذكرى حياتها السابقة وهي لا تظلمن في هذا العالم لأن لها حاجاتٍ ومطالب شتى تحول دون إرضائها الحوائل ، فيكون ذلك مصعوراً بالآلام

والحق أنه لا دوام لشيء في هذا العالم ، عالم الكون والفساد ، الذي قد يسلب منا في أي لحظة كل ما هو عزيز لدينا من مقتنياتنا ، ولا ثبات ولا دوام إلا في عالم العقل . فإذا أردنا أن نقررَ أعيُننا ببقاء مقتنياتنا ، ألا يسلب منا ما هو حبيبٌ إلى نفوسنا ، وجب علينا أن نُقبلَ على خيرات العقل الدائمة ، وعلى تقوى الله ، وأن نتكفَّ على طلب العلم وعلى صالح الأعمال ؛ أما إذا جعلنا طلب الخيرات الحسية المادية همًّا ، معتقدين أننا قادرون على استبقائها ، فإنما نجري وراء المحال الذي ليس في الوجود^(١) .

٥ - نظرية العقل :

ونظرية الكندي في المعرفة تتفق مع هذه الإثنينية التي ركناها المحسوس والمقول والتي تنزع نزعة خلقية عيمانيزمية . ويذهب الكندي إلى أن معارفنا إما أن تكون حسية وإما أن تكون عقلية ؛ أما ما بين قوتَي النفس الحسية

لأرسطو وأفلاطون وغيرهما . والنفس بسيطة ، جوهرها من جوهر الله ، وهي نور من نوره ، وإذا فارقت البدن انكشفت لها الأشياء كلها ، وصارت شبيهة بالقدح . والجري وراء المذات يحول دون معرفة الأشياء الشريفة ، وإذا انصقلت النفس بالنظر في حقائق الأشياء ، ظهرت فيها الأشياء . كما تظهر في مرآة صلبة . وإذا فارقت البدن التذت ذنة كبيرة . وقد نقرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ، ص ٢٧٠ فابدها .

(١) راجع رسالة الكندي في الملية لدفع الأحرار ، وقد أعددناها للنشر ، وراجع تصدير الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٨٠ (٢١) فابدها .

والعقلية ، وإن القوة التخيلية أو المتصورة ؛ فسمى عنده قوة متوسطة ؛ فالحواس تدرك الجزئى أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلى ، ويدرك الأنواع والأجناس ، أى الصورة العقلية . وكما أن الحسوس فى النفس هو الحس ، فكذلك العقول هو والعقل شيء واحد^(١) .

وتظهر هنا لأول مرة نظرية العقل (voet) فى الصورة التى ظلت عليها تنبؤاً مكاناً عظيماً عند فلاسفة الإسلام الذين جاءوا بعد الكندى ، من غير أن ينالها تغيير كبير . وهذه النظرية من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الإسلامية فى طول مجرى تاريخها . على أنه إذا كان يتجلى فى نزاع علماء القرون الوسطى للمسيحية حول المعانى الكلية عنابة علمية أيضاً بالواقع الطبيعى فإن من أول ما يبدو فى للباحث الفلسفية المسلمين فى العقل حاجتهم ورغبتهم من جانبهم فى الثقافة العقلية .

والكندى يقسم العقل^(٢) أربعة أقسام : أولها العقل الذى هو بالفعل دائماً ، وهو علة جميع العقول والعقولات ؛ فهو عنده ، فيما يرجح ، الله أو العقل الأول الخلق ؛ وثانيها العقل الذى هو فى نفس الإنسان بالقوة ؛ وثالثها العقل كمادة (habitus) ، وهو الذى فى النفس بالفعل ، وتستطيع استعماله متى شاءت ، كقوة الكتابة فى الكاتب ؛ ورابعها عقل هو فعل به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل^(٣) .

(١) راجع رسالة الكندى فى العقل ورسائله فى ماعية النوم والرؤيا ، فى الجزء الأول

من رسائله .

(٢) تجد تفصيل ما يلى فى رسالة الكندى فى العقل .

(٣) هذه ترجمة دى بور للأصل اللاتينى ، إلى اللغة الألمانية ، وممن أن تذكر النص

اللاتينى علاء من لعمرة ناجى (A. Nagy) لرسالة العقل ، بحسب ترجمة يوحنا الإسبانى ، وذلك =

والعقل الأخير يبدو أنه عند الكندي ، فعل الإنسان ذاته ؛ أما إخراج القوة إلى المادة أو خروج العقل من القوة إلى الفعل فيرى أنه من فعل الملة الأولى ، أعني العقل الذي هو بالفعل دائماً .

فالعقل الذي يخرج من القوة إلى الفعل هبة من الله ، ولذلك فإن العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد (intellectus adeptus sive adquisitus) .

وهذا الرأي الأساسي الذي نل به القدماء ، وهو أن كل ما نعرفه عن الوجودات آت من مصدر خارج عنها ، نفذ في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل للمستفاد ؛ ثم سرى إلى الفلسفة المسيحية . غير أن هذا الرأي يكاد يكون صحيحاً فيما يتعلق بهذه الفلسفة ، لأن « العقل الفعال » الذي أوجدها هو في الحقيقة أرسطر ، كما صوره علماء المذهب الأفلاطوني الجديد .

على أن الإنسان دائماً قد جعل لإيمه أو آلهته الفضل في أحسن ما عنده ؛ ومتكلمو الإسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخلقية إلى الله بلا واسطة^(١) . أما عند الملائكة فالعلم أعظم قدراً من العمل ؛ ولما كان العمل متعلقاً بالعالم المحسوس

في مجموعة Belträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters التي نشرها Clemens Bäumker ، مجلد ٢ ، الكرامة الخامسة : "Prima est intellectus qui semper est in actu, secunda est intellectus qui in potentia est in anima, tertia est intellectus cum exit in anima de potentia ad effectum quarta est intellectus, quem vocamus demonstrativum" . ووجد بحث قيم عن نظرية العقل عند فلاسفة الإسلام وعبرهم للأستاذ جيلسون (E. Gilson) في مجموعة Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge ، عام ١٩٢٩ — ١٩٣٠ يادرس : وقد فاضل هو وغيره ومحتنا المشكلة بحثاً مستفيضاً في مقدمة طويلة لنشرتنا لكتاب العقل الكندي ص ٣١٢ — ٣٠٨ من الجزء الأول من رسائله .

(١) التعميم يحتاج إلى التخصيص ؛ فإن أمل السنة يقولون بأن الأعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه غير ظالم ؛ والمعركة يقولون إن الإنسان خالق لأفعاله خيرها وشرها ، وهو يشاب ويغاب على ذلك .

الأدنى ، فقد جاز أن يكون من كسب الإنسان ، أما علمه الأسمي أو العقل المحض فهو فيض من العالم العلوي ، أي من جانب الله .

وجلي أن نظرية العقل ، كما تراها عند الكندي ، ترجع إلى نظرية العقل عند الإسكندر الأفروديسي ، في الكتاب الثاني « في النفس » ؛ ولكن الإسكندر يؤكد تأكيده لا يحتمل الشك أن العقل عند أرسطو ثلاثة أقسام^(١) . أما الكندي فيقول إنه يمثل رأي أفلاطون . أرسطو ، وعنده تتمزج الأفلاطونية

(١) ونظرية العقل نظرية غامضة كثر فيها النزاع ، ورغم عموميتها واضطرابها ، حتى عند أرسطو نستطيع أن نستخلص من كتاب De anima مقالة ٣ فصل ٤ ، ه أن العقل عنده :
١ — عقل متفعل : وهو من المقولات بمثابة المادة من الصور ، ويسمى عقلاً بالقوة ، وهو يقبل الاتحاد بجميع المقولات (كتاب النفس ٤٣٠ ، سطر ١٠ — ٢٥) .

٢ — عقل فعال : وهو بمثابة الصورة من الميول . وهو يقدر على إحداث كل المقولات في العقل المتفعل (نفس المصدر) .

٣ — عقل بالملكة : هو العقل المتفعل بعد حصول المقولات فيه ، بحيث يكون قادراً على تمثيلها متى شاء ، وهو في هذه الحالة بالقوة ، إلا أنها ليست قوة كالتى كان عليها قبل أن يعرف شيئاً قط (كتاب النفس ، المقالة الثالثة ٤٣٩ ب ، سطر ٥ — ١٠) .

ويجب أن نلاحظ أن هذه القول جميعاً في النفس (انظر أيضاً : Gilson, Archives, p. 6) أما عند الإسكندر الأفروديسي فالعقل كما يذكر جيلسون (Gilson, Archives, p. 8) :
(١) عقل هيولاني (Intellectus materialis) ، (٢) عقل يعقل وله ملكة يعقل (Intellectus agens) (qui intelligit et habet habitum ut intelligat) ، وإنما يسمى بالهيولاني تشبيهاً له بالهيول التي قد تقبل جميع الصور (Gilson p. 8) ، والثاني هو الهيولاني بعد حصول المقولات فيه بالفعل ، ومثاله قوة الكتابة في الكاتب (Gilson, p. 11) . والثالث مفارق ، وهو الذي يحدث المقولات في العقل الهيولاني (Gilson p. 18) ؟ وهو الله عند الإسكندر الأفروديسي .

وبشه أن يكون الكندي قد أخذ العقل بالقوة والعقل بالملكة من أرسطو أو من الإسكندر ، والعقل الفعال الذي هو الله ، من الإسكندر وحده ، ثم إن الكندي يزيد العقل الرابع . وهو ما يمكن أن يسمى الطاهر ، لأن النفس تبيد عما فيها إلى عقل آخر ، وهو ، كما يقول جيلسون (Gilson p. 23) ، قليل الشأن ولا معنى عليه فرق حقيق بين التصنيفين . راجع مقدمة الرسالة العقل والعقل الرابع هو العقل لما في معنى الطاهر أو المبين .

الجديدة بالفيثاغورية الجديدة ، فلا بد من ذكر العدد « ٤ » في كل شيء ومن التوفيق بين أذلاطون وأرسطو^(١) ،

٦ - الكندي باعتباره أرسطوالياً :

والآن فلنجعل ما قلنا : الكندي متكلم معتزلي وفيلسوف من الآخذين بالمذهب الأفلاطوني الجديد ، مع إنباقات من المذهب الفيثاغوري الجديد^(٢) .
والمثل الأعلى عند الكندي هو سقراط ، شهيد الوثنية في أثينة ؛ وقد ألف كتباً كثيرة حول سقراط وحول محنته وآرائه ، وهو يحاول التوفيق بينه وبين أرسطو على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد .

ورغم هذا فالمأثور هو أن الكندي أول من أخذ بمذهب أرسطو وحذا حذوه في تأليفه^(٣) ، ولا شك أن لهذا الرأي أساساً من الصحة ، فأرسطو يتبوأ مكاناً كبيراً في ثبت الكتب التي صنفها الكندي^(٤) ، وهو لم يقنع بمجرد ترجمة كتب أرسطو ، بل درس ما ترجم منها وحاول إصلاحه وشرحه .
ومهما يكن من الأمر فإن كتب أرسطو في الطبيعة بما عليها من شروح

(١) راجع مقدمتنا لكتاب العقل للكندي لمعرفة موقفه الحقيقي في مشكلة العقل ومصدر رأيه فيه ،

(٢) لا يوجد في الرسائل الكثيرة العربية التي بين أيدينا للكندي ما يؤيد هذا تأييداً كافياً .

(٣) فيقول ابن أبي أصيبعة مثلاً ج ١ ص ٢٠٧ « ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره احتذى في تأليفه حذو أرسطوطاليس » (انظر أيضاً : G. Flügel, al-Kindi, Leipzig : 1857, S. 6 . فهو يذكر مثل هذا قلاً عن ابن جليل ، وراجع رأينا في موقف الكندي بالنسبة لأرسطو في صدر الجزء الأول من رسائله ص ٨٠ (١٣) — ٨٠ (٢١) .

(٤) ارجع إلى ثبت كتب الكندي في كتاب Flügel تر أنه ألف حجة كتب من مضية سقراط وأفلاطون وموته ومجاوراته . أما عن أرسطو فقد ألف كثيراً جداً ، راجع مثلاً هامش رقم ١ ص ١٨١ مما تقدم

لإسكندر الأفروديسي قد أثرت في الكندي تأثيراً كبيراً ؛ ويسرّ هذا ما يقوله الكندي من أن العالم غير متناهي بالقوة لا بالفعل ، وأن الحركة لا نهاية لها^(١) ، وهو ذلك من المسائل ؛ فقد كان الفلاسفة الطبيعيون في تلك الأيام ، وكذلك كان إخوان الصفا ، يقولون مثلاً إن الحركة متناهية ، شأنها شأن العدد .

ضرب الكندي صفحاً عن فلسفة عصره التي كانت تنزع إلى كشف الأسرار ، واشتدّ في ذلك ، بأن أعلن أن الكيمياء علم خادع زائف . وقال إن الإنسان لا يقدر على أن يحدث الأشياء التي لا تقدر على إحداثها إلا الطبيعة ؛ والرجل الذي يشتغل بتجارب الكيمياء هو ، في رأى الكندي ، يخدع الذئب أو يخدع نفسه . وقد حاول الرازي الطبيب المشهور أن ينقض رأى الكندي هذا^(٢) .

٧ — أصحاب الكندي :

أما تأثير الكندي معلماً ومؤلفاً فكان في الغالب عن طريق مصنفاته في الرياضيات وأحكام النجوم والجغرافية والطب . وكان أخلص تلاميذه وأكبرهم غير مدافع أحمد بن محمد الطيب السرخسي المتوفى عام ٨٩٩ م^(٣) ؛ وكان صديقاً

(١) الكندي يقول بتناهي الجسم والزمان والحركة من جهة الفعل لا من جهة القوة والإمكان — راجع مثلاً الرسائل الأولى والرابعة والخامسة والسادسة من الجزء الأول من رسائله .

(٢) لكندى كتاب في التنبيه على خدع الكيمايين (القفطى ص ٢٤٦) ؛ والرازي « كتاب الرد على الكندي في إدخاله صناعة الكيمياء في المنتج » (ابن أبي أصيبعة ج ١ ص ٣١٦) .

(٣) هو أبو العباس أحمد بن محمد بن مهوان السرخسي ، ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه قتل عام ٢٨٦ هـ (ج ١ ص ٢١٤ ، ٢١٥) .

للخليفة المعتضد ، وتولى الحسبة في حكومتـه^(١) ، وقد ذهب صحة طيش للمعتضد^(٢) .

اشغل السرخسي بالكيمياء ، واجتهد في تعرف حكمة اطلاقى وقدرته في عجائب مخلوقاته ، واشتغل بدراسة الجغرافية والتاريخ .

وأكثر من السرخسي ذكرأ بين تلاميذ الكندي أبو معشر المتوفى^(٣) عام ٨٨٥ م . ويرجع الفضل في شهرته إلى علم أحكام النجوم ، ويرى أنه في سن السابعة والأربعين صار من المعجبين بالكندي ، بعد أن كان إلى ذلك العهد من خصوم الفلسفة المتعصبين^(٤) . وذلك أنه درس الرياضيات دراسة لم تكمل له ، فانتقل إلى دراسة علم أحكام النجوم . وسواء أكان هذا قد وقع قبل أم هو من اختراع الرواة فإن مثل هذا الملك في التعليم مما يُمَيِّزُ العرب في تحصيلهم للعلوم في القرون الأولى ، بما كان فيهم من شغف بالملم ، وتهافت على معارف لم يتكامل لهم فهمها .

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٢١٤ .

(٢) ذكر ابن أبي أسيمة (ج ١ ص ٢١٤) وابن النديم (ص ٢٦١) أن السرخسي « كان أولاً مملأاً للمعتضد ، ثم ناداه وخمس به ، وكان يفضي إليه بأسراره ، ويستشير في أمور مملكته . وكان الغالب على أحمد بن الطيب عليه لا عقله . وكان سبب قتل المعتضد إياه اختصاصه به ، فإنه أفضى إليه بسر يتعلق بالقاسم بن عبد الله وبدر غلام المعتضد ، فأشاع وأذاع بحيلة من القاسم عليه مشهورة ، فسلمه للمعتضد إليهما » ؛ وقد قتله القاسم بعد سجن في عام ٢٨٦ هـ .

(٣) هو أبو معشر جعفر بن محمد البلخي — يقول ابن النديم إنه توفى في رمضان سنة ٢٧٢ هـ ، وقد تجاوز المائة .

(٤) ذكر ابن النديم (ص ٢٧٧) عن أبي معشر ، أنه « كان يضاعن الكندي ، ويرى به العامة ، ويشتبه عليه بعلوم الفلاسفة ، فدرس عليه الكندي من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة ؛ فدخل في ذلك فلم يكمل له ، فعدل إلى علم أحكام النجوم ، واقطع شدة عن الكندي بنظره في هذا العلم ، لأنه من جنس علوم الكندي » ، ويقال إنه تعلم النجوم بعد سبع وأربعين سنة من عمره .

ولم يخرج تلاميذ الكندي وجهه من الوجوه عن آراء أستاذهم ، ولم يخلص
إيها من آرائهم إلا بعض ما كتبوه مُقتَبَساً في كتب متفرقة ، وقد يجوز أن شيئاً
من آرائهم حُفظ في رسائل إخوان الصفا ؛ غير أن معارفنا الآن لا تمكننا من
تحديد هذا المقدار تحديداً دقيقاً^(١) .

(٢) ولا يحسن أن نقهى من الكندي من غير أن نشير إلى ملاحظة تتعلق بفلسفته
أبداً القاضى ساعد في طبقات الأمم (س ٦٠ طبعة مصر) وتابيه فيها ابن أبي أسبيحة
(ح ١ س ٢٠٨) يقول ساعد عن الكندي : « ومنها كتبه في المنطق ، وهي كتب
قد تفقت عند الناس منافعاً عظيمة ، وقلما ينتفع بها في العلوم ، لأنها خالية من صناعة التحليل التي
لا سبيل إلى معرفة الحق والباطل في كل مطلوب إلا بها ؛ وأما صناعة التركيب ، وهي التي
قصد يعقوب في كتبه هذه إليها ، فلا ينتفع بها إلا من كان عنده مقدمات ، فيثبت يمكن
التركيب ، ومقدمات كل مطلوب لا توجد إلا بصناعة التحليل » ، وسواء كان إغفال الكندي
هذه الصناعة جهلاً أو ضناً بها فهو نقص في نظر ساعد . وبذكر القفطي (س ٢٤١) مثل
ما يذكر ساعد من إهمال الكندي لصناعة التحليل « التي لا تتحرر قواعد المنطق إلا بها » ،
ويقول : « إن صناعة التركيب التي قصدتها في تواليقه لا ينتفع بها إلا المنتهى التي عنها يتبحر في
هذا النوع . وقد لا يتجلى معنى صناعة التحليل التي يذكرها ساعد إلا بعد أن نرى ما يقوله
في كلامه عن الفارابي (س ٦١) وتابيه عليه القفطي (س ١٨٢) ، وابن أبي أسبيحة
(ج ٢ س ١٣٦) . يقول ساعد إن الفارابي نبه : « على ما أغفله الكندي وغيره من
صناعة التحليل وأعماء التعليم ، وأوضح القول فيها من مواد المنطق الخمس ، وأعاد وجوه
الاشتقاق بها ، وعرف طرق استنتاجها وكيف تصرف صورة القياس في كل مادة منها ، فجاءت
كتبه في ذلك الناية الكافية والنهاية الفاضلة » . ولعل هذه المواد الخمس هي ما يذكره
الفارابي في كتابه إحصاء العلوم (مصر ١٩٣١ ، س ٢٨) من أن أصناف المطالبات التي
تستعمل لتصحيح شيء ما في الأمور كلها هي في الجملة خمسة : بقلبية ، وظنوية ، ومنطقية ،
ومقحة ، وخيالية . والفارابي يبين خصائص كل من هذه والسبيل المؤدى إليها ويشبه أن
تكون هذه الخمسة هي أجزاء المنطق على الحقيقة في رأي الفارابي ، ويقابلها البرهان ، والجدل ،
والأدب المنطقي ، والخطابية ، والشمسية . أما المقولات والعبارة والقياس فهي توطئة
للبرهان ، وإنما دخلت في المنطق لأن القياس يتكون من أقوال ، والأقوال تتكون من
مفردات المقولات .

فكان ساعد يقول : إن الكندي أغفل تحليل أجزاء المنطق ، وبيان خصائص كل
منها ، وقوانينه ، ومقدار ما فيه من الحق ، حتى يستطيع الإنسان أن يستعمل كلامها في
مكانه ، وأن يصل إلى الحق واليقين من أقوم الطرق ؛ ولا شك أن ساعداً أصاب في قوله إن
هذه الصناعة لا يستغنى عنها إلا المتهورون المتبحرون .

٢ - الفارابي^(١)

١ - أصحاب المنطق :

أخذ أصحاب المنطق أو أصحاب ما بعد الطبيعة^(٢) يتميزون ، في القرن العاشر

(١) إذا كان الكندي قد اعتبر « فيلسوف العرب » ، تمييزاً له عن أقرانه من الفلاسفة غير العرب ، فقد اعتبر الفارابي « فيلسوف المسلمين بالحقيقة » (مساعد ص ٦١) « وفلسوف المسلمين غير مدافع » (النفطي ١٨٢) ؛ ويقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٠) : إنه « أكثر فلاسفة المسلمين » ، ولم يكن فيهم من بلغ رتبة في فنونه ، والرئيس ابن سينا ، لكنه مخرج وكلامه انتفع في تصانيفه . ويقول ظاهر الدين البهقي (تاريخ حكماء الإسلام) : « مصوط مدار الكتب المصرية ص ٨٢ » ، وهو كتاب نسة صوان المسكاة للزواف نفسه ، وقد نشر في لاهور ، ١٣٥١ هـ . والشمس زوري (نزهة الأرواح وروضة الأرواح ، صور مكتبة الخامسة ص ١٨٠) في ترجمة الفارابي : « وكان أبو علي تلميذاً لنصائفه » ، ويكاد يلبس الإنسان صحة هذا الكلام فيما فوق المصر من آراء ابن سينا التي أخذها عن الفارابي ، من غير مبرر حتى في ألفاظها . ونسكاد لا نجد في فلسفته شيئاً إلا وأصوله عند الفارابي . راجع ما يقوله منك في كتابه *Mélanges* ص ٣٤٢ .

ويقول ديريشي *Dieterici* في مقدمته لرسائل الفارابي (طبعة لندن ١٨٩٠ م ص ٣) : « إن الفارابي مؤسس الفلسفة العربية » . والذي يقرأ الفارابي يجد في تفكيره طرافة ونسوحاً وفهماً عميقاً يدل على طول تأمل في الفلسفة . وإذا كان الكندي ، كما ألمح إليه دي بور ، قريب الصلة بالمتكلمين وبالفلاسفة الطبيعيين — ولستطيع أن نلاحظ هنا من أسماء مؤلفاته — فليس معنى هذا أن الفارابي أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة ، لأن الكندي كما تدل على ذلك كتبه التي لا تحصى هو مؤسس الفلسفة الإسلامية ، وهي عنده أوسع وأكثر طرافة وأبعد عن الخلط والتوفيق للمصطنع وعن المعجزة الفكرية والافئدة . وقد كان الفارابي يحمي حياة الفلاسفة من زهد وانقطاع إلى التأمل . أرجع إلى ما كتب عن الفارابي من آثاره للعارف الإسلامية ، وإلى بحث عنه للأستاذ الأكبر للرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق بمجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء السابع من المجلد الثاني عشر ، وإلى بحث آخر قدمه لدرجة الماجستير للرحوم الأستاذ عباس محمود عتوان : نظرية المعرفة وسلك العلم بالدين عند الفارابي ، وإلى بحث قيم جداً للدكتور إبراهيم مذكور : *Ibrahim Madkour : La place d'al Farabi dans l'école Philon* . ويجب على الفارابي أن يرجع إلى كتب الفارابي ورسائله للشار إليها أثناء البحث ، وأهمها مجموعتان : إحداها طبع في لندن والأخرى بميدرا آباد .

(٢) ربما كانت تسمية أصحاب ما بعد الطبيعة بأصحاب المنطق راجعة إلى أن منهجهم =

الميلادى (الرابع المجرى) ، من الفلاسفة الطبيعيين . والأولون يقعون في أبحاثهم منهجاً أكثر دقة وصرامة من منهج التكلميين ، وهم أيضاً يخوضون في بحث مسائل غير التي يتناولها الطبيعيون . وقد رغبوا عن مذهب فيثاغورس واتقادوا لأرسطو ، الذى وصلت إليهم فلسفته في ثوب من المذهب الأفلاطونى الجديد .

وهنا نجدنا أمام اتجاهين في العلم ، عنى بكل منهما فريق .

فالفلاسفة الطبيعيون عُنوا — على تفاوت — بدراسة ما في الطبيعة من ظواهر مادية كثيرة ، كما هو الحال في علم أحوال اليلدان وعلم أحوال البشر . وهم أيضاً يبحثون فيما يصدر عن الأشياء من آثار ، معتقدين أن معرفة ماهيات الأشياء لا تنسقى إلا بمعرفة ما يصدر عنها من الآثار ، وهم إذا جاوزوا الطبيعة والمقل والنفس في أبحاثهم وارتقوا إلى ذات الله ، لم يخرجوا في التعريف به عن القول بأنه الله الأولى أو الصانع الحكيم الذى تتجلى حكمته ويتمثل إحسانه في مخلوقاته ، أو هم يؤثرون هذا التعريف على ما سواه .

== يقوم على استنباط الأعياء من أصولها على طريقة برهانية دقيقة ؟ فتلا يؤلف ابن سينا كتاباً في النفس على سنة الاختصار « ومقتضى طريقة للتطبيق » ، وفي كتاب النفس (طبعة قاديك س ٦٧) نراه يبرهن بعض المسائل « على مقتضى طريقة للتطبيق » . وأساس طريقة للتطبيق هو وضع القواعد الكلية والاستنباط منها بالبرهان ، وهو ما تلاحظه في طريقة الفلاسفة في الاستدلال ، وربما كان منهجهم أدق من منهج التكلميين لا يشير إليه الفارابى كثيراً من أن للتكلميين يبنون أدلتهم على قضايا معشورة مأخوذة من بحدى الرأي للشرك دون تحييس . وكان الفارابى نهاية خاصة بالنطق ، وقد عني بشرح كتب أرسطو للتطبيقية (موتك س ٣٤٢) ، ورومى ابن ميثون الفيلسوف الإسرائيلى أحد معاصريه وهو سمويلى بن تيون الأيقرا في للنطق إلا كتب الفارابى ، « لأن كل ما ألقه ، خصوصاً كتاب مبادئ الوجودات ، فهو زهية الدقيق الخالصة » (موتك س ٣٤٤) . وقد لبه مساعد في طبقات الأمم على فضل الفارابى في للنطق فيما يتعلق بما سماه صناعة التعليل . راجع ما تقدم ، هامش س ١٤٩ — ١٥٠ .

أما أصحاب المنطق فينهبون طريقاً يُبين طريق الطبيعيين كل المبانيّة .
فالحدث الجزئي في نظرم ثانوي الشأن ، وهو لا يزيد على كونه متدرجاً تحت
كلى ، ويمكن استنباطه من هذا الكلى .

وعلى حين أن الفلاسفة الطبيعيين يحاولون دراسة آثار الأشياء أساساً
لأبحاثهم ، فإن أصحاب المنطق يحاولون إدراك الأشياء ، باستنباطها من أصولها ؛
وهم في كل أبحاثهم يتلّسون ماهيات الأشياء وحقاتها ، من أدناها إلى ذات الله .
ولكى نبين الفرق بين مذهبهم ومذهب الطبيعيين بمثل نقول إن أحد صفات الله
في نظرم هي أنه الموجودُ الواجبُ الوجود ، على حين أن أول صفاته عند
الفلاسفة الطبيعيين هي أنه الصانعُ الحكيم^(١) .

(١) ولنوضح طريقة الفارابي الاستنباطية بأمثال من ميدان الليتافريق تين معنى كلام
للؤلف : الفارابي ، فيما يتعلق بوجود الله مثلاً ، يقول إن أحد طرق الاستدلال على
وجود الله هو النظر في « عالم الخلق » وما فيه من أمارات الصنعة والإيمان ، وهذا
هو طريق الصعود من الفعل إلى القاعل ؛ ولكن الباحث ، إذا سلك هذا الطريق ، عرضة
لأن يختلط عليه الأمر ، فلا يرتقي إلى معرفة الخالق أو هو قد لا يستطيع أن يعرفه حق
المعرفة . أما الطريق الآخر الذي يؤثره الفارابي فهو أن تأمل للفكر « عالم الوجود المحض » ،
وذلك على أساس أن فكرة « الوجود » « والوجود » (وجوب الوجود أو الوجود
الواجب) « والإمكان » (إمكان الوجود أو الوجود للممكن) « مان عقلية واضحة مركزة في
الذهن ، يدركها العقل من غير توسط ممان أخرى ولا بمساعدتها . ولو نظرنا في الوجود من
حيث هو لوجدنا أنه إما أن يكون واجباً ، وهو وجود الموجود الذي وجوده من ذاته بحيث
لو فُرض عدمه لزم عن ذلك محال ؛ وإما أن يكون ممكناً ، وهو وجود الموجود الذي وجوده
من غيره ، بحيث لو فُرض عدم وجوده لما لزم عن ذلك محال . وهذا الممكن ، الذي ليس
وجوده من ذاته ، يستوي وجوده وعدمه ، بحيث إذا وُجد لابد أن يكون وجوده من غيره .
ولكن لا يمكن أن يذهب العقل العلية والعلوية إلى ما لا نهاية — وإلا لما وُجد
الممكن — بل لابد من الانتهاء إلى شيء واجب الوجود بذاته ، هو للبدا الأول الذي هو الله
جميع الممكنات . ويرى الفارابي — كما رأى ابن سينا بعده — أن هذين الطريقين لإثبات
وجود الله تتضمنهما هذه الآية القرآنية : « سنُريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين
لهم أنه الحق ، أو لم يكفر بربك أنه على كل شيء شهيد » [سورة ٤١ (فصلت) =

وقد جاء أهل المنطق بعد الطليبيين في الزمان ، كما أن متكلمي المعتزلة نظروا في أعمال الله أولاً ، ثم نظروا في ذاته بعد ذلك (انظر ب ٢ ف ٣ ق ٤ و ٥) . وقد عرفنا أن الرازي كان أكبر ممثل للنزعة الفلسفية الطبيعية ؛ أما مباحث ما بعد الطبيعة التي يُستعمل فيها المنهج المنطقي ، والتي مهد الكندي وغيره إليها السبيل ، فهي تبلغ أوجها ممثلة في رجل معاصر للرازي ، وأصغر منه سناً هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي .

== آية ٥٣] . فالنظر في آيات الكون هو الطريق الأول ، وهو طريق « الحكماء الطبيعيين » الذين ينظرون في الطبيعة للاعتناء إلى سائرها ، وهو في العطر الأول من الآيات ؛ والنظر في الوجود من حيث هو الاعتناء من تأمل هذا الوجود إلى معرفة وجود واجب الوجود بذاته ومعرفة صفاته هو الطريق الثاني ، طريق « الحكماء الإلهيين » ، أي حكماء ما بعد الطبيعة ، وهو في العطر الثاني من الآيات ، وهو في رأي « الحكماء الإلهيين » أوثق من الطريق الأول ، لأنه لا يستند إلا إلى العقل وقلبه في معنى الوجود .

ويذكر الفارابي دليلاً آخر على وجود المبدأ الأول ، ملخصه : كل حادث في عالم الكون والقضاء ممكن الوجود ، لأنه لو كان واجب الوجود لما كان حادثاً ، ولو كان متمتع الوجود لما وجد ؛ وللممكن الوجود يحتاج إلى ملة تخرجه من العدم إلى الوجود ، وبما أنه لا يمكن تسلسل السبل فلا بد من الانتهاء إلى ملة أولى هي واجب الوجود بذاته .

وسمّ طريقة أخرى استنباطية لإثبات وجود الله ، وهي تستند إلى أن الأشياء المادية أو للمكنة الوجود لكل منها ماهية أو حقيقة ، كالإنسانية في الإنسان ؛ ولكل منها هوية أو وجود معين يُشار إليه يتميز به عن غيره من الممكنات . ولما كانت الماهية ليست داخلية في الهوية ، ولا هذه في تلك ، ولما كان الوجود الثمين لا يلزم عن الماهية من ذاتها ، فلا بد أن يكون الوجود في كل ما وجوده الثمين أو هويته متأيرت لماهيته مطولاً لغيره ، ولا يمكن تسلسل المثبة والمثولية ، بل لا بد من الانتهاء إلى مبدأ أول ، ماهيته غير مياينة لهويته ، يعني لا بد من الانتهاء إلى موجود واجب الوجود بذاته — راجع من كتب الفارابي كتاب فصوص الحكم ، طبعة حيدرآباد ، ١٣٤٥ هـ ، ص ٦ — ٧ ، وكتاب عيون للسائل طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ (ضمن مجموعة رسائل الفارابي) ، ص ٦٥ ، ٦٦ ، وكتاب الدواوى القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ — ٣ ، وشرح رسالة زينون ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٣ — ٤ ، وكتاب فصوص الحكم حيدرآباد ١٣٤٥ هـ ، ص ٢ — ٣ .

٢ - حياة الفارابي :

ولسنا نعرّف على وجه اليقين ، كثيراً عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله ؛ فقد كان رجلاً ممن يخلدون إلى السكينة والهدوء ، وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي ، يُظِلُّه الملوك بسلطانهم ؛ ثم ظهر آخر الأمر في زى أهل التصوف .

ويقال إن والد الفارابي كان قائد جيش ، وأصله فارسي ، وإن الفارابي نفسه وُلِدَ في وسيج ، وهي قرية صغيرة حصينة ، تقع في ولاية فاراب . من بلاد الترك فيما وراء النهر .

حصل الفارابي علومه في بغداد ، وقرأ بعضها على معلم نصراني ، وهو يوحنا ابن بيلان^(١) ، وألم في دراسته بالأدب والرياضيات اللتان للجموعتين الثلاثية والارباعية (Trivium und quadrivium)^(٢) عند النصارى في القرون الوسطى . وبدلنا بعض مؤلفاته ، ولا سيما في الموسيقى ، على أنه درس الرياضيات ؛ وتقول الأساطير إنه كان يتكلم بلغات العالم كلها (سبعين لغة)^(٣) . ويتجلى من كتبه أنه كان يعرف التركية والفارسية ، وهو أسر بديهي يظهر لأول وهلة .

(١) توفي بمدينة السلام في أيام المعتذر (التنبية والإشراف للسمودي ، طبعة لندن ١٨٩٣ م ١٢٢ وتاريخ الحكماء للفطحي م ٢٧٧ من طبعة ليبزج ١٩٢٠ م) .

(٢) المجموعة الثلاثية كانت تشمل النحو والبلاغة والمنطق ، والارباعية كانت تشمل الحساب والموسيقى والهندسة والفلك .

(٣) يذكر ابن خلدون في حكايته لقصود الفارابي على سيف الدولة أن فيلسوفنا كان يعرف سبعين لساناً ، بل يذكر من براعته في الموسيقى أنه أخذك الجالسين ، ثم أبكاهم ، ثم أنامهم ، وانصرف ؛ وهذا كلام يعبه الأساطير . وقد ذكر ذلك البيهقي والتمهري في كتابيهما المتقدمين .

وكان يكتب بالعربية كتابة واضحة لا تخلو من جمال البلاغة ؛ غير أن وكوعه بالترادف في الألفاظ والجلل ، بين حين وآخر ، يقف حائلاً دون الدقة في تعبيره الفلسفي .

والفلسفة التي تدرب عليها الفارابي يرجع أصلها إلى مدرسة سهرق والظاهر أن أعضاء هذه المدرسة كانوا يُمنون بمسائل الإلهيات أكثر مما عني بها أهل حِرَّان والبصرة ؛ فقد كان ميل هؤلاء متوجهاً إلى الفلسفة الطبيعية .

وبعد أن عاش الفارابي في بغداد ، واشتغل فيها زمناً طويلاً ، ارتحل عنها إلى حلب ؛ ولا شك أن خروجه من بغداد كان بسبب الاضطرابات السياسية . نزل الفارابي مدينة حلب ، واستقر في مجلس سيف الدولة^(١) الزاهر ؛ ولكن يظهر أن الفارابي لم يقض أواخر أيامه في القصر ، بل قضاها خالياً بنفسه بين مظاهر الطبيعة^(٢) ، ومات في دمشق ، وهو مسافر في حجة الأمير سيف الدولة ، وذلك في ديسمبر سنة ٩٥٠ م^(٣) . ويروي أن أميره تزي بن زيّ أهل التصوف وصلى

(١) هو أبو الحسن علي بن عبد الله بن حمدان ، ولد عام ٣٠١ هـ ، أو ٣٠٤ هـ وتوفي عام ٣٥٦ هـ ، في حلب . وقد اشتهر بنو حمدان بالقصاحة والسباحة ورياسة القل ؛ وسيف الدولة واسطة قلاصهم ، اشتهر بمحروبه مع الروم واليونان وبرعايته لقلعاء ، ولم يجتمع بباب أحد من الملوك بعد الخلفاء ما اجتمع ببابه من شيوخ الشعر ونجوم الدهر ، (ابن خلكان ج ١ ص ٤٦١ ، ٤٦٣) .

(٢) يقول ابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٧) : « وكان مدة مقامه بدمشق لا يكون غالباً إلا عند مجتمع ماء أو مشبك رياح » ، وهناك كان يقضي وقته ويؤلف كتبه .

(٣) اتفق القاضي صاعد (ص ٦٣) وابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٤) ، والفنطلي (ص ١٨٣) وابن خلكان (ج ٢ ص ١٠٧) على أن الفارابي توفي عام ٣٣٩ هـ ؛ وإذا كانت وفاته عن ثمانين عاماً ، كما يقول أصحاب التراجم ، فإن ميلاده يكون عام ٢٥٩ هـ تقريباً ، ولم يذكر تاريخ مولده أحد من المترجمين له . على أن اليهقي والعهرزوري يذكران ظروف وفاته على صورة أخرى .

عليه^(١) [في بعض خاصته] . ويُخبرنا الرواة أن الفارابي بلغ من العمر الثمانين ؛ فلا شك أنه كان رجلاً هريماً قد تقدمت به السن . وقد مات أبو بشر متى^(٢) ، أحد معاصريه وزملائه في التحصيل قبله بعشر سنين ، كما أن تلميذه أبا زكريا يحيى بن عدي^(٣) مات عام ٩٧١ م ، وسنه إحدى وعمانون عاماً .

٣ - موقف إزاء أفقوسطور وأرسطو :

ولم يعبأ أحد الترتيب التاريخي لمؤلفات الفارابي . وإذا صح أن له رسائل صغيرة بما فيها منعى المتكلمين^(٤) والفلاسفة الطبيعيين ؛ وإذا صح أنها كانت على هذه الصورة التي انتهت إلينا ، فهي مؤلفات كتبها للجمهور أو متفها أيام صباه ؛ فلما تقدم في مدارج تكوُّنه تحول إلى دراسة مؤلفات أرسطو ، ولهذا سماه أعملُ الشرق « العلم الثاني »^(٥) ، يسنون أنه العلم الثاني بعد أرسطو [باعتباره « للعلم الأول »] .

(١) يستعمل المؤلف كلمة Leichenrede ، ومعناها كلمة الناجين ، يقال من الميت ؛ ولذا كور في كتب التراجم أن سيف الدولة صلى عليه في قبر من خاصته ، ويطلب على القبر أن المؤلف استعمل كلمة Leichenrede بدلاً من كلمة Leichengebet ، في معنى الصلاة .

(٢) انظر ص ٣٠ مما تقدم ؛ وقد توفي أبو بشر عام ٣٢٨ هـ ، كما يقول صاحب طبقات الأطباء (ج ١ ص ٧٣٥) .

(٣) هو كما يذكر صاحب الفهرست (ص ٢٦٤) وابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٢٣٥) — أبو زكريا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا النطقي ، وإليه انتهت الرئاسة ومعرفة العلوم الحسكية في وقته ؛ قرأ على أبي يعرب متى وعلى أبي نصر الفارابي ، وكان أواحد دهره ، ومنهجه من مذاهب النصارى البقوية ، وكان جيد النقل .

(٤) يذكر ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ١٣٨) الفارابي كتاب المختصر الصغير في المنطق على طريقة المتكلمين .

(٥) يقول حاجي خليفة في كشف الظنون (ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليتزح ١٨٣٥ م) نقلاً عن كتاب حاشية المطالع ، أن مترجمي المأمون أنوا بتراجم مخلوطة لا توافق =

ومنذ أيام القارابي أصبحت كتب أرسطو أو الكتب المنسوبة له ، ورُتبت على صورة لم تتغير في مجلتها ، وصارت تُفسر وتُشرح على طريقة القارابي^(١) . وأولها الكتب الثمانية في المنطق وهي : كتاب للقولات « فاطينوز ياسن » ، وكتاب للعبارة « بارى أرمنياس » ، وكتاب القياس « أناطوطيقا الأولى » ، وكتاب البرهان « أناطوطيقا الثانية » ، وكتاب للمواضع الجدلية « طوييقا » ، وكتاب الأقوال للفظظة « سوفسطيقا » ، وكتاب الخطابة « ريطوريقا » ، وكتاب الشعر « بويطيقا »^(٢) . أما إيساغوجي فرفوريوس « الكلليات » فهو مقدمة لهذه الكتب . وتأتى بعد ذلك الكتب الثمانية التي تبحث في الطبيعيات ،

== ترجمة أحمد ترجمة الآخر ، « فبقى تلك التراجم هكذا قيد محررة ، بل أشرف أن عرفت سيوها ، إلى زمن الحكيم القارابي ؛ ثم إنه التمس منه ملك زمانه منصور بن توح الساماني أن يجمع تلك التراجم ، ويجمع من بينها ترجمة ملخصة محررة مطابقة لما عليه الحكمة ، فأجلب القارابي ، وفعل كما أراد ، وسمى كتابه « بالتعليم الثانى ، فذلك لقب « بالمعلم الثانى » . ثم يذكر أن هذا الكتاب ظل مسوحاً بخط القارابي في خزائن النصور ، حتى اطلع عليه ابن سينا ، وحضر منه كتاب الفقهاء ، « ويقوم في كثير من مواضع الفقهاء أنه تلميذ التعليم الثانى » . وإذا سئح ما ذكره ابن خلدون في مقدمته (ص ٣٧ طبعة مصر سنة ١٣٧٦) من أن أرسطو سمي بالمعلم الأول ، لأنه كتب وجمع ما تفرق من مباحث للمنطق ومساكنه ، فأقام بناءه متتابعاً وبعده أول العلوم الحسكية وفتحها ، فإن ما ظم به القارابي بمن تأليف كتاب يجمع ويهذب ما ترجم قبله ، يجعله مشبهاً لأرسطو ، وذلك سمي « بالمعلم الثانى » . ولا شك أن ما يقوله حامى خليفة كلام ينبغي أن تلقاه بالقرود والحفر .

(١) لكن الكندي « رسالة في كيفية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة » ، وقد نشرنا هذه الرسالة في الجزء الأول من رسائل الكندي ص ٣٥٩ — ٣٨٠ . وبين ترتيب الكندي وترتيب القارابي شبه كبير ، والكندي هو السابق على كل حال .

(٢) في إحصاء العلوم (طبعة مصر ١٣٥٠ هـ — ١٩٣١ م) ، ص ٦١ — ٣٣ تجد هذه الأقسام المذكورة بالتفصيل مع خواص كل قسم ومكانه وذايته . وكذلك يحكم الكندي عنها في رسالته .

وهي : السماع الطبيعي^(١) *Auscultatio physica* ، وكتاب في السماء والعالم *de generatione et corruptione* ، وكتاب الكون والفساد *de caelo et mundo* ، وكتاب الآثار العلوية *Meteorologie* ، وكتاب النفس *de Anima* ، وكتاب الحس والحسوس *de sensu et sensatu* ، وكتاب النبات ، وكتاب الحيوان ؛ وثاني بعد ذلك أخيراً كتب أرسطوفيا بعد الطبيعة ، وفي الأخلاق ، وفي السياسة الخ .

وكانت القارابي يعدّ الكتاب المنسوب لأرسطو المسمى « *نولوجيا* أرسطوطاليس » (*Theologie des Aristoteles*) من مؤلفات أرسطو حقيقة^(٢) . وقد حاول أن يقيم البرهان على أن أفلاطون وأرسطو متفقان ، جاريًا في ذلك على طريقة أهل المذهب الأفلاطوني الجديد ، ومتعمشياً ، إلى حد ما ، مع العقيدة الإسلامية .

ولم تكن نفس القارابي تنزع إلى النقد الذي يميز الأشياء بعضها من بعض ، وإنما كان يشعر بحاجة لأن يحتل في نفسه صورة شاملة للعالم ؛ وإن سمع القارابي إلى إشباع هذه الرغبة التي فيها من روح الدين أكثر مما فيها من روح العلم ، هو الذي حدا به إلى تجاوز القوارق التي تميز للمذاهب الفلسفية بعضها عن بعض^(٣) ؛ فهو يرى أن أفلاطون وأرسطو إنما يختلفان في المنهج ، وفي العبارة

(١) يسميه القارابي بسم السماع — ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ٦ ملحة مصر ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م) ، هذا فيه الكندي : الحبر الطبيعي أيضاً .

(٢) يذكّر القارابي هذا الكتاب على أنه لأرسطو ، ويسميه كتاب الربوبية ؛ بل هو يأخذ منه الشواهد في معرض أن يثبت أن المسيحيين في إتيان السماع وفي أسرارهم وفي الصلاة يهتدون بالنفس والقل .

(٣) انظر مقال البارون *Carra de Vaux* من القارابي في حاضرة المعارف الإسلامية .

القنوية ، وفي السيرة العملية لكثير منهما ؛ أما مذهبهما الفلسفي فواحد ^(١) . وهما عند الفارابي إمامان للفلسفة ^(٢) . ولما كان الفارابي يرى أن كلاً من أفلاطون وأرسطو مفكر مبتكر مستقل ، كان إجماعهما على رأي أرسطو ، في نظره ، من عقيدة الأمة الإسلامية جمعاء ، إذ تقلد إماماً واحداً وتفقده انقياداً إلى ^(٣) .

٤ — الفلسفة :-

وقد اعتُبر الفارابي من جملة الأطباء ؛ ولكن يظهر أنه لم يباشر مهنة التطبيب بالفعل ^(٤) ؛ وإنما وقف حياته كلها على تطبيب النفوس . وكان يرى

(١) يرى الفارابي أن الخلاف في سيرة كل منهما : فأفلاطون تغل عن أسباب الدنيا ، وأرسطو آثراً ، فاستولى على الأملاك وتزوج وتوزر ، ويرى أن مذهبهما في الفلسفة العملية واحد ، غير أن أفلاطون بدأ بتقويم نفسه ، لأنه لم يجد في نفسه قوة لتغيير ذلك ؛ أما أرسطو فأحسن بقوة ورحب ذراعاً ، فأقبل على الدنيا ؛ فالتباين ناشىء عن نفس القوي الطبيعية عند أحدهما وزيادتها عند الآخر . ثم يذكر الفارابي اختلافهما في التدوين ؛ فأفلاطون لم يدون إلا أخيراً وبالرموز والألفاظ ضناً بالحكمة على غير أهلها ، أما أرسطو فكان مذهبه التدوين والإيضاح والسكف . والفارابي يذكر اختلافهما في كثير من المسائل ، فأحياناً لا يجد خلافاً سرعياً وأحياناً يجد الأصول والقواعد واحدة ، وأحياناً أخرى يجد الخلاف في موشين مختلفين ، وهكذا يظهر ما يوحى به الناس خلافاً بينهما . ولا جرم أن يسجل عليه هذا التوفيق لأنه قد يرجع إلى كتابه الربوبية ، غناً منه أنه لأرسطو ، وما هو إلا الفلسفة الأفلاطونية في ثوب آخر .

(٢) يرجع الفارابي إلى كتاب الجمع بين الحكيمين ليرى تسهيل التوفيق بين أرسطو وأفلاطون .

(٣) يقول الفارابي (الجمع بين الحكيمين) إن العقل هو المبدأ التي يسوّل عليها ؛ وهو لا يبنى العقل القوي على القول المختلقة للسئلة ، ولذلك احتيج إلى اجتماع عقول كثيرة مختلفة ؛ فهما اجتمعت فلا حاجة أقوى ولا بين أحكم من ذلك ؛ وهو يشترط الاستقلال ، فلا يضر بأفعال الناس كثير من على آراء مختلفة ، والجماعة القليلة لرأي واحد ، اللذين لإمام يؤمهم ، بمنزلة عقل واحد ، وهو عرضة للضلال ؛ ولا شيء أسخ مما تصل إليه عقول مختلفة بعد تأمل ربح وسعادة ومبكتيت . إذا سمع حتى يوزن من عادة العسكرية فيه تهويل كبير .

(٤) ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ١٣٤ .

أن صفاء النفس من أكدارها هو شرط كل نظر فلسفي وعمرة ؛ وكان يدعو إلى محبة الحقيقة ؛ ولو خالفت مذهب أرسطو^(١).

وإذا أردنا دراسة العلوم الطبيعية وعلوم العقل وجب علينا أن نرضا على تصحيح أحكامنا وتعديلها نحو الصواب ؛ وذلك يكون بالتدرج في علم الهندسة وعلم المنطق^(٢). والفارابي لا يحفل كثيراً بالعلوم الجزئية ، وهو يحرص كل حصة في المنطق وفيما بعد الطبيعة وفي أصول علم الطبيعة ؛ والفلسفة عنده هي العلم بالموجودات بما هي موجودة^(٣) ، ونحن ، بتحصيل هذا العلم ، نقشب بالله^(٤) ؛ والفلسفة هي ، عنده ، العلم الوحيد الجامع الذي يضع أمامنا صورة شاملة للكون . والفارابي يرى المتكلمين بأنهم يقيمون أدلتهم على مقدمات ذاتة مشهورة

(١) بين الفارابي في كتاب ما ينبغي أن يتقدم قبل تعلم الفلسفة (ص ١٥) حال استاذ الفلسفة : « يجب أن يكون حسن الخلق متعمداً من العمدة » كما تكون شهوة « فحق قط » ؛ « وأما ليس أرسطو فينبغي ألا تكون محبة له في حد يحرك ذلك أن يشغله على الحق ، وألا يكون مبنياً : فيدعو ذلك إلى تكذيبه » . وفي كتابه البيهقي (١٤ - ١٥) والعمرزوري (ص ١٨١) للتقدم ذكرهما أن الفارابي قال : « ينبغي لمن أراد القروخ في الحكمة أن يكون شاكياً صحيح الزواج ، متادياً بأحابه الأنبياء ، قد علم القرآن والفقه وعلوم الفرح أولاً ، ويكون عفيفاً صدوقاً معرضاً عن الفسوق والتجور والتندر والحياة والسكر والحيلة ، فارغ البال من مصالح ماضية ... غير غفل بركن من أركان الفريسة ، ولا أدب من آدابها ، سفلها للعلم والطعام ، ولا يكون لشيء عنده قدر إلا للعلم وأمله ، ولا يتخذ علمه لأجل حرمه . ومن كان بخلاف ذلك فهو حكيم زور ، ولا يعد من الحكماء »

(٢) ما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة ، ص ١١ - ١٢

(٣) كتاب الجمع ص ١ ، وراجع أيضاً كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للرحوم الأستاذ الأكبر الشيخ مصطفى عبد الرازق ، القاهرة ١٩٤٤ هـ .

(٤) ما ينبغي أن يقدم ص ١٣ .

مأخوذة من بادئ الرأي المشترك ، من غير أن يحصرها^(١) ؛ ثم هو يرى
الفلاسفة الطبيعيين بأنهم أبداً يقصرون فهمهم على الأفعال التي تصدر عن الأشياء ،
فلا يتجاوزون عالم الحوادث المتضادة ، ولا يحصلون صورة شاملة للوجودات .
وهو قد حاول ، خلافاً للأوليين ، أن يضع للفكر أساساً صحيحاً ؛ وخلافاً للآخرين ،
أراد أن يبحث عن العلة الأولى الوحيدة التي يصدر عنها كل ما هو موجود .

ومن أجل هذا كان من الإنصاف لمكان القارابي من الوجهتين التاريخية
والدينية ، أن نبدأ بالكلام عن منطقته . ثم تناول مذهبها فيما بعد الطبيعة ،
ونحكم أخيراً عن مذهبها في الطبيعة وفي الفلسفة السلية .

٥ — المنطق :

وليس منطق القارابي مجرد تحليل خالص للتفكير العلى ، بل هو يشتمل ،
إلى جانب هذا ، على كثير من الملاحظات اللغوية ، كما أنه يشتمل على مباحث
في نظرية المعرفة ؛ وعلى حين أن النحو يختص بلغة شعب واحد ، فالمنطق عنده
قانون للتعبير بلغة العقل الإنسانى عند جميع الأمم^(٢) ؛ ولا بد أن يسير من أبسط
عناصر الكلام إلى أعقدها — من الكلمة إلى القضية إلى القياس .

والمنطق ، من حيث علاقة موضوعه بالأشياء المتحققة في الخارج ، ينقسم

(١) يحصل القارابي في إحصاء العلوم ص ٧٢ — ٧٧ منازع التكليم المتحققة في
نصرة العقائد ، وعمل رأيهم أنهم يحددون على أحكام مقررّة يأخذونها مسئلة .

(٢) يقول القارابي إن « نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمقولات ، كنسبة صناعة
النحو إلى اللسان والألفاظ ، فكل ما يسلطاه علم النحو من القوانين في الألفاظ فإن علم المنطق
يسلطاه في المقولات » ، ثم يقول إن علم النحو إنما يسلطه قوانين تخص ألفاظ أمة ما ،
وعلم المنطق إنما يسلطه قوانين مشتركة تصح ألفاظ الأمم كلها » (إحصاء العلوم ص ١٢ ، ١٨) .

قسمين : الأول يشتمل على مسائل الماتى والحدود ، وهو قسم التصور ؛ ويشتمل
 الثانى على مباحث القضاء والأقيسة والبراهين ؛ وهو قسم التصديق ؛ وبالتصورات
 — التى أقعمت الحدود فى جملتها من غير أن تكون لها علاقة بـ (قيمة بها —
 ليس لها ، باعتبار ذاتها ، علاقة بالخارج ، أعنى أنها لا توصف بالصدق أو الكذب .
 ويقصد الفارابى بالتصورات أبسط ما يرسم فى النفس ، أعنى كلا من صور
 الجزئيات التى يؤدبها الحس ومن الماتى الأولية المركزة فى القهن بفطرته ؛
 كمعنى الوجوب والوجود والإمكان^(١) ؛ وهذه الصور والماتى يقينية-أولية ؛
 يمكن أن تُدبها لها عقل الإنسان ؛ وأن تقطن لها شئ ؛ ولكن لا يمكن أن
 يُبرهن له عليها ، ولا يمكن بيانها باستنباطها عما هو معلوم ، لأنها بيته بنفسها
 ويقينية إلى أقصى درجات اليقين^(٢) .

وتنتج القضايا من ربط التصورات ببعضها ببعض ؛ وهذه القضايا تحتمل
 الصدق والكذب . وهى تستند إلى قضايا أولية قائمة فى العقل تُستخرج منها
 بالقياس والبرهان ؛ وهذه القضايا الأولية بيته بنفسها لا تحتاج إلى برهان
 ولا تحتمل^(٣) . ولا يمكن الاستغناء عن هذه القضايا الأولية التى هى أسس
 أو أصول بديهية لا بد منها فى الرياضيات وفيها بعد الطبيعة وفى الأخلاق^(٤)

(١) عيون للسائل ص ٢ .

(٢) عيز الفارابى بين تصور لا يسبقه تصور آخر ، وتصور يسبقه آخر ، وهذا يقتضى
 إلى تصور من النوع الأول كالوجوب والوجود ؛ وعنده أن هذه « مبان ظاهرة صحيحة
 مركزة فى القهن » ، لا يمكن إظهارها إلا على سبيل التلخيص ، إذ لا شئ أظهر منها
 (نفس المصدر ص ٢) .

(٣) عيز الفارابى أيضاً بين تصديق لا يُدرك إلا بشئ قبله ، وبين تصديق لا يتقدمه
 شئ ، فهو من الأحكام الأولية الظاهرة ، مثل أن الشكل أعظم من الجزء (عيون
 للسائل ص ٣) .

(٤) المدينة الفاضلة طبعة ليدن ١٨٩٥ ص ٤٥ .

وطريقة البرهان الذي نتوصل به من المعلوم اليقيني إلى المجهول هي ، عند الفارابي ، للمطلق على الحقيقة ، وليس البحث في المعاني والحدود (أعني للقولات) ، وفي تأليف القضايا منها (أرمينوطيقي) وكذلك الأقيسة (أنالوطيقي الأولى) إلا توطئة للبرهان^(١) . وأهم مقاصد البرهان هو الوصول إلى قوانين علم اضطراري يمكن تطبيقه في جميع المعارف ؛ والفلسفة يجب أن تكون هذا العلم^(٢) .

وأعلى هذه القوانين ، عند الفارابي ، قانون التناقض الذي به يظهر للعقل صدق قضية أو ضرورتها مع كذب نقيضتها أو استحالتها ، في وقت مما يفعل عقل واحد . وعلى هذا ينبغي إثبات قسمة أفلاطون الثنائية « Dichotomie » ، على قسمة أرسطو إلى الكثير Polytomie ، من حيث الصلاحية لمنهج البحث العلمي . ولا يقنع الفارابي بالناحية الصورية من مبحث البرهان ، بل هو يذهب إلى أن البرهان ينبغي أن يكون أكبر من مجرد طريقة تهدي إلى السبيل الصحيح الموصل إلى معرفة الحقيقة ؛ يجب أن يوصل بنفسه إلى الحقيقة بأن يوقن العلم ويحدّثه . ومبحث البرهان لا يقتصر على النظر في القضايا من حيث دخولها كمادة في تركيب القياس ، بل هو ينظر في صدق ما تتضمنه هذه القضايا في جميع فروع العلم^(٣) ، فليس البرهان عند الفارابي آلة لفلسفة لحسب ، بل هو أخرى أن يكون جزءاً منها .

(١) إحصاء العلوم ص ٣١ .

(٢) يقول الفارابي في كتاب الجمع ص ٢ ، بعد ذكر موضوعات العلوم : « وصناعة العلفة هي المستنبطة لهذه والمخرجة لها ، حتى أنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وفلسفة فيه مدخل ، وعليه غرض ، ومنه علم ، بمقدار الطاقة الإنسية » .

(٣) يذكر الفارابي في الجمع بين الحكيمين في أمر القسمة والتركيب في توفية الحدود رأى أفلاطون أن توفية الحدود بالقسمة ، ورأى أرسطو أن توفيتها بالبرهان والتركيب ، فيوافق على هذين الرأيين ، فكان البرهان عنده بمنزلة الحد .

تبين مما تقدم أن البرهان ينتهي إلى علم اضطراري يقابل الوجود الضروري ، ولكن يوجد إلى جانب هذا الواجب عالم واسع من الممكنات التي لا نستطيع أن نعرفها إلا معرفة ظنية .

وفي المواضع الجدلية يبحث الفارابي درجات الظن للتفاوتة ، أو الطرق التي نحصل بها لمعرفة للممكنات . وتتصل بها الأقاويل للنقطة والخطائية والشعرية التي أمم ما تقصده غايات عملية ؛ ولكن الفارابي يضمها إلى المواضع الجدلية ، ويحمل منها جميعا منطقاً لما يظهر أن يكون حقاً ، وليس هو بحق ؛ وهو بمعنى قائل إن العلم الصحيح لا يقوم إلا على الأحكام الضرورية في كمال البرهان « أنالوطيقا الثانية » . فأما الظن فهو يمتد متدرجاً فيما بين للمواضع الجدلية والشعرية ، ولا يبدو أن يكون حقيقة خادعة . قال شعر إذا أخط أنواع المعرفة ، وهو في رأى الفارابي كلام باطل، وكذب لا قيمة له ^(١) .

وفيلسوفنا يبين عن رأيه في مسألة الكلّيات ، متابعة لـ «إيساغوجي» لفرغوريوس . والجزئي عند الفارابي ليس وجوده في الأفراد الخارجية والمحسوسات ، بل هو يوجد في الذهن أيضاً . وكذلك الكلّ ، فهو لا يوجد وجوداً عرضياً في الأفراد الخارجية فحسب ، بل يوجد وجوداً حقيقياً في الذهن . والعقل الإنساني يستخرج الكلّ من الجزئيات بطريق التجريد ^(٢) ؛ غير أن للكلّ وجوداً بذاته ، متقدماً

(١) يقول الفارابي إن البرهان الذي كذبه أقل من حقه يُعَمَل من كتاب مواضع الجدل ، والذي كذبه مساوٍ لحقه يؤخذ من كتاب الخطابة ، والذي كذبه أكثر من حقه يؤخذ من كتاب صناعة الغالطين ، والبرهان الكاذب كذباً خالصاً يتعلم من كتاب صناعة الشعر (كتاب ما ينبغي أن يخدم ص ١) .

(٢) كتاب الجمع ص ٢٣ ؛ يقول الفارابي إن الحواس آلات الإدراك ؛ وإدراك الحواس إنما يكون للجزئيات ، ومنها تحصل الكلّيات ، ومن التجارب على الحقيقة .

على وجود الجزئيات . وإذا فقلسفة الفارابي تتضمن المذاهب الثلاثة المتعلقة بالمعاني الكلية وهي : الرأي القائل بأن الكلى سابق على الجزئى (ante rem) ، والرأى القائل بأنه قائم به (in re) ، والقائل بأنه بعده (post rem)^(١) . ولكن الوجود ذاته هل يُعَدُّ أيضا فى جملة المعانى الكلية ؟ أجاب الفارابى عن هذه المسألة التى أثارها كثيرا من النزاع بين الفلاسفة إجابة صحيحة تماما ؛ فهو يرى أن الوجود عبارة عن علاقة نحوية أو منطقية ، لا أنه نقولة تصدق على الشئ الموجود بالفعل ، بحيث يمكن ، لو حمل على الشئ فى قضية ، أن يبين شيئا من أسره : فما وجود الشئ إلا الشئ نفسه^(٢)

٦ - المومور ، الله :

. وتزعم الفارابى المنطقية نراها أيضا متجلية فى مذهبه فيما بعد الطبيعة ؛ وهنا نجد فكرة « الممكن » و « الواجب » تظهر بدلا من فكرة « الحادث » و « القديم »

يذهب الفارابى إلى أن كل موجود فهو إما واجب الوجود أو ممكن الوجود ؛ وليس ثم سوى هذين الضربين من الوجود^(٣) . ولما كان كل ممكن لا بد

(١) انظر المسائل الفلسفية والأجوبة عنها ص ١٠٦ ، ١١٠ طبعة مصر ، وفسوس الحكم ص ١١٥ وما بعدها ١٢٩ ، ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) المسألة السادسة عشرة من المسائل الفلسفية والأجوبة عنها . إذا نظر الناظر الطبيعى فى قولنا : الإنسان موجود ، لم تكن هذه القضية ذات محمول ، « لأن وجود العىء [عنده] ليس هو غير العىء » ؛ وإذا نظر إليها الناظر المنطقى وجدها مركبة من حدين ، وأنها تقبل الصدق أو الكذب ؛ فهى عنده ذات محمول .

(٣) والفارابى مع تقسيمه الموجود إلى هذين القسمين يسم الواجب إلى واجب وجود بالذات وإلى واجب وجود بالغير ، وهو الممكن إذا وجد (عيون المسائل ص ٥٧ طبعة ليدن) .

أن تتقدم عليه علة تُخرجه إلى الوجود ، وبالنظر إلى أن اللول لا يمكن أن تتسلسل إلى غير نهاية ، فلا بد لنا من القول بوجود موجود واجب الوجود ، لا علة لوجوده ^(١) ، له بذاته الكمال الأسمى ، وهو بالفعل من جميع جهاته منذ الأزل ، قائم بذاته ، ولا يعتريه التغير من حال إلى حال ، عقل محض ، وخير محض ، ومعقول محض ، وعقل محض ^(٢) — وهذه الأشياء الثلاثة فيه كلها واحد — وله غاية الكمال والجمال والبهاء ، وله أعظم السرور بذاته ؛ لا يبره أن عليه ، بل هو برهان على جميع الأشياء ؛ وهو العلة الأولى لسائر الوجودات ؛ وتبينه موعين ذاته .

ومعنى الموجود الواجب يحصل في ذاته البرهان على أنه يجب أن يكون واحداً لا شريك له ^(٣) ؛ فلو كان ثم موجودان ، كل منهما واجب الوجود ، لكانا متحققين من وجهٍ ومتباينين من وجه ، وما به الاتفاق غير ما به التباين ، فلا يكون كل منهما واحداً بالذات ، وإذن فالموجود القوي له غاية الكمال يجب أن يكون واحداً .

وهذا الموجود الأول الواحد المتين المتحقق نسيه الله ، ولما كان واحداً بالذات لا تركيب فيه ، ولما كان لا جنس له ، فلا يمكن حده ؛ فبأن الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالة على متعنى الكمال ، وهو إذا وصف بصفات

(١) هنا من إبطال التسلسل ، والفراي يطل الدور أيضاً (نفس المصدر للتقدم) .

(٢) كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٩ — ، وكتاب الحاوي العلية ،

حيدرآباد ، ١٣٤٩ هـ ، ص ٢ - ٤ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦ ، ولن يريد استقصاء صفات الواجب بأدلتها أن يرجع إلى

حيون السائل ص ٤ — ، والمدينة الفاضلة ص ٥ — ١٥ ، وشرح رسالة زينون ،

حيدرآباد ١٣٤٩ هـ ، ص ٥ - ٦ .

فإنها لا تدل على المعاني التي جرت العادة بأن تدل عليها^(١) ، بل على معانٍ أشرف وأعلى ، تخصه هو . وبعض الصفات تُضاف للذات من حيث هي ، وبعضها يُطلق عليها من حيث علاقتها بالعالم ، من غير أن يكون هذا مناقضاً لوحدة الذات الإلهية^(٢) . على أن هذه الصفات جميعاً يجب أن تُعتبر مجازية ، لا ندرك كنههما إلا بطريق التمثيل القاصر^(٣) . ولما كان الباري أكلّ الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكلّ معرفة ، لأن معرفتنا بالرياضيات مثلاً أكلّ من معرفتنا بالطبيعات ، بالنظر إلى أن موضوع الأولى أكلّ من موضوع الثانية^(٤) ؛ ولكننا أمام الموجود الأكلّ كأنا أمام أقوى الأنوار ، فنحن لا نستطيع احتمالُه لضعف أبصارنا ؛ فالضعف الناشئ عن ملاستنا للمادة يفيد معارفنا^(٥) ويسوقها .

٧ — العالم العلوي :

ومعرفتنا لله من الموجودات التي تصدر عنه ويصدر بعضها عن بعض أرقّ من معرفتنا له في ذاته . فمن الله الواحد يصدر الكلّ ، وعلمُه هو قدرته العظمى ؛ ومن تمعّله لذاته يصدر العالم . وعلةُ الأشياء جميعاً ليست هي إرادة الخالق القادر على كل شيء ، بل علمه بما يجب عنه^(٦) .

(١) كتاب الجمع ص ٢٨ ، والدينه الفاضله ص ١٧ — ١٨ .

(٢) للدينه الفاضله ص ١٨ .

(٣) للدينه الفاضله ص ١٤ — ١٥ ، وكتاب التلخيصات ، حيدرآباد ، ١٣٤٦ هـ .

ص ٢ — ٣ ، ورسالة في إثبات القارات ، حيدرآباد ١٣٤٥ هـ ص ٢ — ٣ ؛ والعلوي القلبية ، حيدرآباد ، ١٣٤٩ ص ٤ — ٦ .

(٤) و (٥) للدينه الفاضله ص ١٢ .

(٦) على أن العارفي يقول إن وجود الأشياء عنه ليس عن قصد يشبه تصودنا ، =

سورة الأحياء ومثلها .

وبعبارة أخرى : لا زل سألته ، المسمى الوجود الثاني ^(١) ، أو العقل الأول ^(٢) ، وهو الذى يحرك الفلك الأكبر .

وتأتى بعد هذا العقل عقول الأفلاك الثمانية تباعاً ؛ يصدر بعضها عن بعض ؛ وكل واحد منها نوعٌ على حدة ^(٣) . وهذه العقول هى التى تصدر عنها الأجرام السماوية ، والعقول التسعة مجتمعة — وهى التى تسمى ملائكة السماء — هى عبارة عن مرتبة الوجود الثانية .

وفى المرتبة الثالثة يوجد العقل الفعّال فى الإنسان ؛ وهو المسمى أيضاً روح القدس ^(٤) ، وهو الذى يصل العالم العلوى بالعالم السفلى .
والنفس فى المرتبة الرابعة .

وكل من العقل والنفس لا يظل على حالة الوحدة الخالصة ، بل يتكثر بتكثر أفراد الإنسان ^(٥) .

وفى المرتبة الخامسة توجد الصورة .

وفى السادسة المادة .

ولا هو على سبيل الطبع ، بدون أن يكون له معرفة ورشاء بصورها وحصولها ، وإنما ظهرت الأشياء عنه لكونه علماً بقاته ، ولأنه مبدأ لنظام الخير فى الوجود على ما يجب أن يكون عليه ؛ فإذا علمه علة لوجود الشيء الذى يلمه ، (عيون السائل ص ٦) .

(١) للمدينة القاضية ص ١٩ .

(٢) عيون السائل ص ٧ ، والمدينة القاضية ص ١٩ .

(٣) عيون السائل ص ٨ .

(٤) بسمه الفارابى أيضاً الروح الأمين : السياسات المدنية ، طعة جيدر آباد

سنة ١٣٤٤ هـ ص ٣ .

(٥) السياسات المدنية ص ٧ .

وسهاتين تنتهي سلسلة الوجودات التي ليست ذواتها أجساما .
وللراتب الثلاثة الأولى : الله ، وعقول الأفلاك ، والحقل العقال ، ليست
أجساما ، ولا هي أجسام .

أما المراتب الثلاثة الأخيرة ، وهي النفس والصورة والمادة ، فهي تلابس
الأجسام ، وإن لم تكن ذواتها أجساماً^(١) .

أما الأجسام — ومنشؤها القوة المتخيلة في العقل^(٢) — فهي ستة أجناس
أيضاً ، مقابلة لمراتب الوجودات العقلية ، وهي : الأجسام السماوية ، والحيوان
الناطق ، والحيوان غير الناطق ، وأجسام للنبات ، والمادن ، والاسطقسات
الأربعة^(٣) .

وربما نجلى في أقوال الفارابي هذه أنه متأثر بالملمين النصارى ، لما نلاحظ
فيها من تقسيم ثلاثي . وعند النصارى للثلاثة نفسُ الشأن الذي كان للأربعة
عند الفلاسفة الطبيعيين ؛ والاصطلاحات التي يستعملها الفارابي تؤيد ما نلاحظه
من التأثير بأساتذته النصارى .

غير أن هذا كله لا يبدو أن يكون ظاهراً لفلسفة الفارابي ؛ أما الجوهر الذي
نحويه فردّه إلى المذهب الأفلاطوني الجديد ؛ فيجد أن الخلق أو صدور العالم عن
الله ، في رأيه ، يبدو على صورة فيّض من العقول ، يحدث منذ الأزل ؛ فإذا
تعقل العقلُ الأولُ مُبدِعه ، صدر عنه عقلُ الفلك الثاني ؛ ومن تعقل هذا

(١) السياسات المدنية ص ٢ .

(٢) عبود المسائل ص ٨ .

(٣) من العناصر البسيطة المسماة أيضاً الأركان الأربعة ؛ ومن الماء والهواء والتراب
والنار ، ومنها يتكون العالم المثل عندهم .

لنفسه ، أعنى بما هو متجوهر بذاته التى تخصته ، يلزم عنه وجود ذلك الأقصى ؛
ويستمر فيض القول بعضها عن بعض فيضاً ضرورياً ، حتى تصل إلى ذلك
الأدنى ، وهو تلك القمر ؛ وهذا الفيض يتفق مع نظام الأفلاك عند بطليموس^(١)
— كما يعرف هذا النظام كل متقف من كتاب الكوميديا الإلهية لدانتى على
الأقل — ويستمر على طريقة مذهب الصدور في المذهب الأفلاطونى الجديد .

والأفلاك ما احتاء ما تؤلف له متصلة ، لأن الوجود واحد . وإيجاد العالم
وحفظ وجوده شئ واحد^(٢) . وليس العالم مظهراً لوحدة ذات الإلهية فقط ،
ولكنه أيضاً ، فى نظامه البديع ، مظهر لعدل الإلهى ؛ فالعالم فى ترتيبه قائم على
نظام طبيعى وحكيم معاً .

٨ — العالم فى جلاله .

والعالم السفلى الذى يقع دون تلك القمر متوقف توقفاً كلياً على عالم الأفلاك
السماوية^(٣) ؛ غير أن تأثير هذا العالم العلوى ، كما هو معروف لنا بداهة ، إنما
يتناول العالم السفلى فى جملة ، من حيث ما يجب أن يكون فيه من نظام ؛ أما تأثير

(١) يجد القارى ترتيب القول وما يلزم منها من أملاك ، فى المدينة العاشقة
ص ١٩ — ٢٠ . ويظهر أن ما قاله فورمس Worms من أن المارابى أول من أدخل
مذهب الصدور فى الفلسفة الإسلامية ، صحيح ؛ فليس دينا بين أيدينا من رسائل الكندى
بيان لهذا المذهب أكثر من قوة يعمل تلك الأعلى دينا دونه ويعدل كل شئ دينا دونه ، وذلك
فى رسالته فى الفاعل الحق الأول ... الخ وفى رسالته فى الإبانة عن الله القريبة الفاعلة لتكون
والقصاد — راجع نصرتنا لرسائله .

(٢) يقول الفارابى : « والإبداع هو حفظ إدامة وجود الشيء ، الذى ليس له وجود
بناته ، إدامه » .
« المبدع » ؛ فهو الله وجود الأشياء ، « بمعنى
أنه يعطى الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم مطلقاً ، لا بمعنى أنه يعطى وجوداً مجرداً بعد
كونها معدومة » (عيون المسائل ص ٦) .
(٣) عيون المسائل ص ٤ .

الجزئيات بعد ذلك فهو يقوم على فعل طبيعي لبعضها في البعض الآخر ، أعني أنه يحدث وفقاً لقوانين نعرفها من التجربة .

والفارابي يُبين فسادَ علم أحكام النجوم^(١) الذي يعزو كلَّ ممكن (حادث عارض) وكلَّ شيء غير مألوف إلى فعل الكواكب وقراناتها ، لأنَّ للممكن (الحادث عارض) متغير لا يمكن معرفته معرفة يقينية^(٢) . ويقول الفارابي ، كما قال أرسطو من قبل ، إن كثيراً مما يحدث على الأرض له خصائص الممكن ؛ وهي تتجلى فيه بدرجة كبيرة ، أما العالم العلوي فهو من طبيعة أخرى^(٣) أكل من طبيعة العالم السفلي ، وهي تسير طبقاً لنواميس ضرورية ، وهي لا تستطيع أن تمنع هذا العالم السفلي من فعلها إلا الخير .

وعلى هذا فن الخطأ الكبير ، في نظر الفارابي ، ما يزعمه الزاعمون من أن بعض الكواكب تجلب السعادة وأن بعضها تجلب النحوسة ؛ لأن طبيعة الكواكب واحدة ، وهي خيرة^(٤) أبداً .

(١) لفارابي رسالة تسمى « النكت فيما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم » ، وهو يبطل صناعة التنجيم بحجج عقلية مشعة بروح التهمك — انظر هذه الرسالة طبعة ليدن من ١١٢ .

(٢) يقول الفارابي إن الأمور الممكنة لا يوجد عليها قياس ألينة ، لأن وجودها ولا وجودها متساويان ، والقياس له نتيجة واحدة ، إما موجبة وإما سالبة ؛ « وأي قياس ينتج الشيء ومنه فليس يفيد علماً — ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم من ١٠٧ . وينتهي الفارابي من هنا إلى أن الممكنات مجهولة .

(٣) عيون المسائل من ١٣ ، ورسالة ما يصح وما لا يصح من ١١٢ .

(٤) يقول الفارابي : « بعد ما اجتمع العلماء وأولو المعرفة بالحقائق على أن الأجرام العلوية في ذاتها غير قابلة للتأثيرات والتكوينات ، ولا اختلاف في طباعها ، فالأدعياء أصحاب الأحكام إلى أن حكموا على بعضها بالنحوسة وعلى بعضها بالسعادة ! » انظر أيضاً عيون المسائل من ٨ .

والنتيجة التي ينتهي إليها الفارابي من كل هذه الآراء هي أن هناك معرفة برهانية يقينية إلى أكل درجات اليقين نجدها في علم النجوم الطبيعي ، أما دراسة خصائص الأفلاك وفلسها في العالم السفلي فلا نظير منها إلا معرفة ظنية ، ودعوى المجعنين ونبوءاتهم لا نستحق منا إلا الشك والارتياب^(١) .

وإذا كان عالم الأفلاك بسيطاً ، فإن العالم الذي تحت فلك القمر هو عالم الطبائع الأربع وما ينشأ عنها من موجودات متضادة متغيرة ؛ ولكن الموجودات التي في هذا العالم ، مع ما فيه من كثرة ، تؤلف من أديانها — وهي العناصر — إلى أعلاها — وهو الإنسان — مجموعة واحدة^(٢) ، وإن كانت أفرادها في مراتب متفاوتة . وقل أن يأتي الفارابي في هذا بشيء جديد خاص به ، وهو مسأيرة لزعمته المنطقية ، لا يتخفى كثيراً بفروع العلم الطبيعي ، كما أنه لا يتردد في أن يعد علم الكيمياء من جملة تلك العلوم ، ولا شك أنه في هذا يعتمد على افتراض وجود هيولى أولية واحدة تشترك فيها جميع الأجسام^(٣) . ولنقتل بعد

(١) ارجع إلى أقسام الأحكام النجومية في رسالة أحكام النجوم ، وهي تقسم إلى : أحكام ضرورية ، كالحكم على جرم كوكب أو معدة ، إذ وجوده أبداً كذاك ؛ وأحكام ممكنة على الأكثر ، كالحكم بتسخن الشمس لجسم ؛ وإلى أحكام ظنية حسابية ، كالحكم بأنه إذا اقترن كوكب كذا بكوكب كذا حدث كذا ؛ والأحكام الأولى هي أحكام علم النجوم الطبيعي ، وهو الباحث في حركات النجوم وأبعادها ... الخ ، وذلك على طريق برهاني ؛ والقسم الأخير هو علم النجوم الطبيعي الذي يمس تأثير الكواكب في عالم الكون والفساد من حيث السعادة والنحس والمسر ... الخ ... انظر أيضاً طقات الأمم لمساعد ص ٦٣ — ٦٩ ، وإحصاء العلوم ص ٤٣ — ٤٦ .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٣) انظر ابن أبي أصيبعة ح ٢ ص ١٣٩ نجد أن الفارابي رسالة في وجوب صناعة الكيمياء والرد على مبطلها ؛ وهو يقول في عون للسائل ص ٩ إن العناصر الأربعة تشترك في مادة واحدة .

هذا إلى رأى الفارابى فى الإنسان ، أو فى النفس الإنسانية ، ولهذا رأى بعض الشأن والطرافة .

٩ - النفس الإنسانية :

ليست قوى النفس الإنسانية ، أو أجزاؤها ، مقساوية الرتبة ، فى رأى الفارابى ، بل بعضها أرقى من بعض^(١) ، بحيث أن القوة الدنيا تشبه أن تكون مادة بالنسبة للعليا ، وهذه بمثابة صورة فى تلك . وأفضل القوى النفسانية على الإطلاق ، وهى القوة الناطقة ، ليست مادة لقوى أخرى ؛ وهى صورة لكل الصور التى دونها .

والنفس تترقى من المحسوس إلى للمقول بواسطة القوة التخيلية . على أن مع القوى النفسانية بأسرها نزوعاً أو إرادة^(٢) ؛ وكل علم يقابله عمل ؛ واشتياقُ الشيء أو كرمه يلانمان الإحساسات ولا ينفك عن عنها ، والنفس تفتت حيال الصور الذهنية التى تتشغل فيها موقف الإقرار أو الرفض .

وأخيراً فإن القوة الناطقة تميز بين الجميل والقبيح ، وتحوز الصناعات والالام ، ونحدث نزوعاً إرادياً نحو ما تعقله . وكل إحساس أو تخيل أو تعقل يعقبه نزوع ،

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٤ . ويلاحظ كتاب حدوث قوى النفس : الفاذية ، الحاسة ، للتخيلة ، الناطقة . وعلى من يريد معرفة أعضائها ومراكزها وفروعها ومسابتها أن يرجع إلى المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٥ .

(٢) يقترن بالحاسة نزوع نحو المحسوس ، فتشتاقه النفس أو تنفر منه . ويقترن بالتخيلة نزوع نحو ما تتخيله ، ومثلها الناطقة ؛ والنزوع يكون بالقوة النزوعية ، وهى التى تشتاق إلى الشيء أو تكرمه ؛ وهذه القوة التى بها تكون الإرادة ، فإن الإرادة هى نزوع إلى ما أدرك وعما أدرك ، إما بالمس ، وإما بالتخيل ، وإما بالقوة الناطقة ، وحكمه به أنه ينبغى أن يؤخذ أو يترك . - المدينة الفاضلة ص ٣٤ - ٣٦ .

وهو نتيجة ضرورية تلزم عن ذلك ، كما تلزم الحرارةُ عن جوهر النار^(١)
والنفس كالـ الحس ، أما كمال النفس فهو العقل ؛ ولا الإستمرار على الحقيقة
إلا العقل^(٢)

١٠ — العقل في الإنسان :

مسألة العقل هي موضع البحث في الغالب ، والأشياء المادية إذا صارت
معقولة صار لها في العقل ضربٌ من الوجود أعلى ، لا تنطبق عليه المقولات التي
تنطبق على الماديات^(٣) ، والعقل في نفس الطفل بالقوة^(٤) ، وهو إنما ينتقل إلى
التفكير بعد إدراك صور الأجسام بواسطة الحواس والقوة التخيلية ، غير أن هذا
الانتقال من القوة إلى الفعل — أعني حصول المعرفة الحسية — ليس فعلاً
للإنسان ، بل للعقل الفعّال الذي هو أعلى من العقل الإنساني في المرتبة ، وهو
عقل الفلك الأخير ، فلك القمر

فالمعرفة الإنسانية لا يحصلها العقل باجتهاده ، بل هي تتجلى في صورة هبة
من العالم الأعلى . وفي ضوء العقل الفعّال يستطيع عقلنا إدراك الصور الكلية
للأجسام^(٥) ، وبذلك تنسج حدود التجربة الحسية وتصير معرفة عقائية .

(١) المدينة الفاضلة ص ٣٧ .

(٢) أجوبة المسائل الفلسفية ، للسألة الثانية والثلاثون ، حيث تجد التعريف الكامل
لنفس نقلا عن أرسطو .

(٣) راجع مقالة في معاني العقل للفارابي وهي ضمن مجموعة تسمى الثمرة المرصية في بعض
الرسائل الفارابية ، لعمرها ديتريش بليدن ١٨٩٠ ص ٤٣ — ٤٤ . وقد حاول الفارابي
أن يبين ، في هذه المقالة ، معنى العقل عند الجمهور وعند أرسطو ؛ وقد نشر الأب بويج هذه
الرسالة نشرة جديدة ، بيروت ١٩٢٨ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والجمع بين الحكيمين ص ٢٣ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ ، والسياسات المدنية ص ٧ ، ومقالة في معاني العقل ص ٤٧ .

والتجربة الحسية لا تقبل إلا الصور المنتزعة من عالم المادة ، ولكن توجد صوراً أو معانٍ كَلِّية أشرف من الأشياء المادية وسابقة عليها ، وذلك في العقول الخالصة التي للأفلاك .

والإنسان يتلقى المعرفة عن هذه العقول أو « الصور المقارقة »^(١) ، وهو لا يدرك ما يدركه في الحقيقة إلا بمساعدتها ؛ والعقول يؤثر كل منها في الذي يليه مباشرة ، بمعنى أن كلاً منها يقبل فعل ما فوقه ، ويؤثر فيما دونه ؛ ويسرى هذا التأثير من العقل الأعلى ، وهو الله ، حتى ينتهي إلى العقل الإنساني .

والمقلُ الفعال ، وهو عقل الفلك الأدنى يسمى : فعلاً ، بالإضافة إلى العقل الإنساني الذي يفعل به ، والذي يسمى ، من أجل ذلك ، بالعقل المستفاد^(٢) ؛ غير أن هذا العقل الفعال ليس فعلاً دائماً ، لأن المادة تقيّد فعله . أما العقل الذي هو فعال دائماً والمتحقق عمقاً دائماً فهو الله .

والمقل في الإنسان له ثلاثة أوجه : وذلك باعتبار كونه فعلاً بالقوة ، أو بالفعل ، أو متأثراً بالعقل الفعال ، ومعنى هذا في فلسفة الفارابي أن في الإنسان استعداداً أو فعلاً بالقوة ، وهو ينتقل إلى الفعل بواسطة المعرفة المكتسبة من إدراك الأشياء^(٣) ، ويوصل إلى معرفة اللامادى الذي فوق الحس والذي يسبق كل إدراك ويحدث الإدراك نفسه^(٤) .

وهناك تقابل بين درجات العقل وأطوار المعرفة العقلية وبين درجات

(١) المدينة الفاضلة ٤٤ — ٤٥ .

(٢) العقل بالقوة يسمى أيضاً بالعقل الميولاني والعقل للنفل .

(٣) كتاب الجمع ص ٢٤ طبعة مصر .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٤٥ .

الموجودات . والأدنى من الموجودات ينزع به الشوق إلى ما فوقه^(١) ، والأعلى منها يرفع الأدنى إليه .

والعقل الفعال الذى وهب الصور لكل الموجودات السفلية يعمل على جمع هذه الصور المتفرقة فى وحدة تؤلف المحبة بين أجزائها ؛ وهو يجمعها أولاً فى عقل الإنسان . ولما كان العقل الفعال هو الذى وهب الصورة للمادة ، فإن إمكان حصول المعرفة للإنسان ، وكذلك صحة هذه المعرفة ، يتوقفان على أن يَهَبَ العقلُ الفعالُ للإنسان معرفة هذه الصورة . ثم إن الصور المتفرقة للأشياء الأرضية يجتمع شملها فى العقل الإنسانى ، فيصير هذا مشابهاً لعقل الفلك الأدنى . وغاية العقل الإنسانى وسعاده هي أن يتحد بعقل الفلك ؛ وهذا الاتحاد يقرّبه من الله^(٢)

أما إمكان هذا الاتحاد قبل موت الإنسان فهو عند فيلسوفنا محلّ للريب ، أو هو يشكّره إنكاراً تاماً . وأكبر ما نستطيع بلوغه فى هذه الحياة هو المعرفة العقلية .

على أن مفارقة النفس الناطقة لبدنها تعطيلها كل ما للعقل من حرية ؛ ولكن هل تبقى نفساً مستقلة بذاتها ؟ أم تكون جزءاً من العقل الكلى ؟ إن رأى الفارابى غامض فى هذه النقطة ، ويناقض بعضه بعضاً فى مختلف الكتب^(٣)

(١) عيون المسائل ص ١٣ .

(٢) راجع كتاب السياسات المدنية ص ٣ والمفحات التالية .

(٣) فيما يختص بقتاض رأى الفارابى فى بقاء النفوس يقول ابن طفيل : وأما ما وصل إلينا من كتب أو نصراً كثيراً فى النطق ، وما ورد منها فى الفلسفة فعلى كثرة الشكوك ؛ فقد أثبت فى كتاب الله العاضلة بقاء النفوس الصاعدة بعد الموت فى آلام لانهاية لها بقاء لانهاية له ، ثم صرح فى السياسة المدنية بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس السكالة ؛ ثم وصف فى كتاب الأخلاق شيئاً من أمر السعادة الإنسانية وأنها إنما تكون فى :-

هو يقول إن الأبدان تبطل ، فخلص النفوس بالموت ، ويأتي جيلٌ من بعد جيل ، فينضمُّ كل شيء إلى شبيهه ، وينخرط كلٌّ في نظامه . ولما كانت النفوس الناطقة ليست بأجسام ولا تشغل أمكنة فإنها تتكرر إلى غير نهاية ؛ وهي متصل بعضها ببعض ، كما يتصل معقولٌ بمعقول أو قوةٌ بقوة ؛ وكل نفس تعقل ذاتها وتعقل النفوس الأخرى المشابهة لها ، وكلما زاد تعقلها زادت لذتها^(١) .

١١ - الخاتمة :

انتهينا الآن إلى فلسفة الفارابي العملية ؛ ونجد في آراء الفارابي في الأخلاق والسياسة ما يجعلنا أقرب إلى حياة المسلمين وعقائدهم ، وسنقلم عن قليل من آراء الفارابي العامة .

كما أن علم للنطق يضع قوانين المعرفة ، فكذلك علم الأخلاق يضع القوانين الأساسية التي ينبغي أن يسير عليها الإنسان في سلوكه ؛ غير أن شأن العمل والتجربة في الأخلاق أكبر مما هو في المنطق . والفارابي في معالجة الأخلاق يوافق أفلاطون تارة وأرسطو تارة أخرى ، وقد يتجاوز آراءهما أحياناً نازحاً منزعاً تصوّف وزهد .

== هذه الحياة التي هذه النار ، ثم قال في عقب ذلك كلاماً هنا منه : وكل ما يذكركم هذا هو ههنا وخرافات ومجاذر . فهنا قد أياى الخلق جيأ من رحمة الله تعالى وسير العاقل والفرير في رتبة واحدة ، إذ مصير الكل إلى المدم ؟ « وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبور » ، (قصة حى بن يقظان طبعة ١٧٠٠ م ص ١٧) .

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٥ : « وكلما كثرت الأعرس المتشابهة المتارقة ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التناذ كل واحدة منها أزيد شديداً ؛ وكلما لحق بهم ممن يعدم زاد التناذ من لحق الآن بمصادقة الماضين ، وزادت لذات الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة ، فيزداد كيفية ما تعقل » . وواضح من هذا أن كل نفس توجد منفردة . انظر أيضاً ص ٦٤ . راجع كتاب مولك فيما يتعلق بالمشكلة — ص ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

وكثيراً ما يؤكد الفارابي أن العقل يستطيع أن يحكم على العمل بأنه خير أو شر^(١) ، وهو في هذا الرأي يخالف المتكلمين ؛ فهم ، وإن قالوا بـ «معارف مصدرها العقل ، لا يرون من حق العقل أن يضع قواعد للسلوك الإنساني»^(٢) ، ولكن إذا كان العقل فيضاً من العالم العلوي ، وإذا كانت المعرفة رأس الفضائل ، دون ريب ، فلماذا لا يضع العقل قواعد الأخلاق ؟ ويصرح الفارابي تصريحاً ، له أكبر الدلالة على بيان نزعتة ، أن الرجل الذي يعرف كل ما في مؤلفات أرسطو من غير أن يعمل بمقتضى هذه المعرفة أفضل من رجل يعمل بمقتضى تعاليم أرسطو ، وهو جاهل بها ؛ فالمعرفة أرفع شأنًا عند الفارابي من العمل الخلق ، وإلا لما استطعنا أن نحكم على الأفعال الخلقية .

والنفس بطبيعتها نزوعٌ ؛ ولما كانت تحسن وتتهيّل فلها إرادة كسائر الحيوان . غير أن الاختيار للإنسان فقط ، لأن الاختيار يقوم على الرؤية العقلية^(٣) ، وميدانه ميدان العقل الخالص ؛ فالاختيار متوقف على أسباب من الفكر ، فكأنه اختيارٌ واضطرارٌ في وقت واحد ، لأنه بحسب أصله الأول مقدر في علم الله ؛ والفارابي من هذا الوجه ، يعد من القائلين بالجبر .

(١) انظر المدينة الفاضلة ص ٣٤ ، ٤٥ .

(٢) هنا تصحیح يحتاج إلى تخصيص فإن المتكلمين لم يجمعوا على هذا . وإذا كان أهل السنة قد قالوا إن الخير ما أمر الله به والشر ما نهى عنه فإن العقلة ، ولهم شأنهم الكبير في علم الكلام ، قالوا بأن الواجبات عقلية ، وقالوا بالتحسين والتقيح العقليين . وبأن الإنسان يستطيع ، بل يجب عليه ، أن يعرف الخير من الشر بعقله قبل ورود الوحي وأن يقبل على الخير ، ويبتعد عن الشر ، وهذا الرأي في ذكر الشواهد والمصادر .

(٣) يفرق الفارابي بين الإرادة والاختيار ؛ والإرادة هي النزوع إلى ما يدركه الحيوان عن إحساس وتخيّل ؛ والاختيار هو النزوع عن رؤية ونطق ؛ والأول في سائر الحيوان ، والثاني في الإنسان خاصة المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

والاختيار الإنساني ، إذا فهم على هذا النحو لا يستطيع أن يقهر الشهوة إلا قهراً ناقصاً ، لأن المادة تقف في سبيله . وعلى هذا لا تكفل حرية النفس الناطقة إلا إذا تحررت من قيود المادة ومن أغلال الضلال ، أعني إذا صارت النفس عقلاً . وهذه هي السعادة العظمى التي ينبغي أن تُطلب لذاتها ، لأنها الخير المطلق^(١) ، وهو الذي تطالبه النفس الإنسانية إذا اشتاقت إلى العقل الذي فوقها ، وكذلك تقبل نفوس الأفلاك حينما تقترب من الله .

١٢ — السياسة :

والفارابي ، في علم الأخلاق ، لا يعني كثيراً بالظروف الواقعة المحيطة بالأعمال الخلقية ؛ وهو في سياسته يزداد بعداً من الحياة الواقعة . ولما كان الفارابي رجلاً نظرت له الأمور فقد ظن أن معاني الجمهورية الأفلاطونية تنلخص في صورة الرئيس الفيلسوف^(٢) . يرى الفارابي أن الناس قد دعمهم الضرورة الطبيعية إلى الاجتماع^(٣) ؛ فهم يخضعون لإرادة رئيس واحد تمثل فيه المدينة بخيرها وشرها ، فتكون فاسدة إذا كان حاكمها جاهلاً ، فواءد الخير أو كان فاسداً أو ضالاً ؛ أما المدينة الخيرة أو العاضلة فهي نوع واحد ، ورأسها الفيلسوف

(١) المدينة الفاضلة ص ٤٦ .

(٢) ربما يكون غرض المؤلف أن يقول إن الفارابي كان يعيش في ظل السيادة الإسلامية ؛ ولما كانت الفكرة القريبة عن سيادة الدولة الإسلامية هي أن سيادة الملك أساس الحكم ، وأن استئثاره بالسلطة من لوازم الحكم الإسلامي ، فالؤلف يريد أن يقول إن الفارابي لما نظر في جمهورية أفلاطون لم يبق في نفسه منها إلا صورة الحاكم الفيلسوف ، لأنه شرف أئمة الحياة في ظل سيادة الملك المطلقة .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٥٣ — ٥٤ ؛ ومن الشيق أن الفارابي يشبه المدينة بحسم حي كما يفعل بعض علماء الاجتماع اليوم . ويجدد الفارابي هذه المقارنة كالمح في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٦ .

والفارابي يصف أميره بكل فضائل الإنسانية ، وكل فضائل الفلسفة ؛ فهو أفلاطون في ثوب النبي محمد^(١) [عليه الصلاة والسلام] .

ويرى الفارابي أنه يجوز أن يوجد أكثر من رئيس واحد^(٢) ، وأن الملك والوزير يشتركان في فضائل الحكم والحكمة ؛ وهو عند ما يتكلم عن الرئيس الذي يمثل الأمير المثالي يرى في ذلك صورة لنظرية المسلمين السياسية لذلك العهد . غير أن كلام الفارابي في الموضوع غير واضح ؛ فلا نراه يتكلم كلاماً صريحاً عن حصة نسب للملك ، ولا عن واجبه في قيادة حرب الجهاد . وآراء الفارابي كلها في هذا الباب تبدو من خلال ضباب فلسفي^(٣) .

١٣ — الحياة الآخرة :

ولا تبلغ الأخلاق كلها إلا في مدينة ، وهي في نظر الفارابي جماعة دينية ؛ وبحسب أحوال المدينة يكون نصيب أهلها في الدنيا ، بل نصيبهم في الآخرة أيضاً .

(١) يذكر الفارابي خصال المصطفى الرئيس في المدينة الفاضلة ص ٥٥ — ٥٩ ؛ والرئيس عند الفارابي نبي يوحى إليه ، ومكانه في المدينة من حيث السيادة والقيل مكان القلب من الجسد . وقد عثرت على ورقة واحدة من كتاب الفارابي يسمى كتاب الله ، وذلك في المكتبة التيمورية (رقم ٧٩٠ أخلاق ص ٣٤٦ — ٣٤٨) بدار الكتب المصرية . يقول الفارابي : « والرئيس الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مفروقة بوحى من الله تعالى ؛ وإنما يقدّر الآراء والأعمال التي في الله الفاضلة بالوحى ، بأحد وجهين أو بكليهما : أحدهما أن يوحى إليه همه كلها مقدرة ، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحى والموحى تعالى ، حتى تكشف له بها الصراط التي بها يقدّر الآراء والأفعال الفاضلة ، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها بالوجه الثاني » .

(٢) المدينة الفاضلة ص ٦١ .

(٣) انظر التعليق في آخر الكلام عن الفارابي .

فنفوس أهل المدينة الجاهلة تكون خلواً من العقل ؛ وهي تعود إلى العناصر
لتتحد من جديد بكائنات أخرى من الناس أو الحيوانات الدنيا^(١) .
أما في المدن المبدة أو الضالة^(٢) فالشقاء كله لمن بدّل على أهلها الأمر
أو أضلّهم^(٣) ، والمذاب ينتظره في الآخرة .

والنفوس الضالة تلتقي ما تلقاه النفوس الجاهلة . أما النفوس الخيرة العارفة
فهي وحدها التي تبقى ، وتدخل العالم العقلي ؛ وكلما زادت درجتها في المعرفة في
هذه الحياة علا مقامها بعد الموت بين النفوس ؛ وزاد حظها من السعادة الروحية .
وقد يجوز أن تكون مثل هذه العبارات في كلام الفارابي مجرد ستار ظاهري
يستر عقيدة صوفية فلسفية ، يقول بفناء العقل الإنساني في العقل الكلي وبفناؤه
في الله أخيراً ؛ فالفارابي يقول إن العالم ، إذا نظرنا إليه باختيار صدور من علته ،
(أعني من وجهة منطقية ميتافيزيقية) ، وجدناه شيئاً غير الله ؛ ولكن النفس
الإنسانية ، إذا صعدت إلى العالم العلوي ، رأت أن هذه الحياة هي عين الحياة
الآخرة ، لأن الله في كل شيء ، بل هو الكل في وحدته^(٤) .

١٤ - نظرة إصحائية :

وإذا نظرنا إلى فلسفة الفارابي في حملها وجدناها مذهباً روحانياً
(Spiritualism) متسقاً تمام الاتساق ، وبعبارة أدق مذهباً عقلياً

(١) المدينة الفاضلة ص ٦٦ .

(٢) يجد الفارابي خصائص هذه المدن وأنواعاً أخرى منها في المدينة الفاضلة
ص ٦٦ - ٦٣ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ٦٧ .

(٤) يقول الفارابي : « واجب الوجود .. بدأ كل شيء ؛ وهو ظاهر على ذاته ذاته ،
فله الكل من حيث لا كثرة فيه ؛ فهو من .. هو ظاهر ، فهو بالكل من ذاته ؛
علمه بالكل بعد ذاته ، وعلمه بذاته نفس ذاته ، فيكثر علمه بالكل كثرة حد ذاته ، ويتحد
الكل بالنسبة إلى ذاته ، فهو الكل في وحدته » ، المقصود طبعة ليدن ١٨٩٠ ص ٦٨ .

(Intellectualismus) . وكل ما هو مادي محسوس فنشوء القوة للتخيُّلة ، ويمكن اعتباره « تصوُّراً مُشَوَّشاً »^(١) ؛ والوجود الحقيقي إنما هو العقل ، وإن كان ذا مراتب متفاوتة ، والله وحده هو العقل المحض الذى لا تخالطه كثرة ؛ أما المقول الذى تفيض عنه منذ الأزل ، والذى يفيض بعضها عن بعض ، ففيها كثرة^(٢) . وعدد المقول المفارقة يتفق مع مذهب بطليموس ، وهو يراعى مراتب الأفلاك السماوية^(٣) . وكلما ابتعد أحد هذه المقول عن العقل الأول نقص نصيبه من الوجود العقلي^(٤) وجوهر الإنسان ، أعنى عقله ، يفيض من عقل الفلك الأدنى^(٥) . فالموجودات سلسلة متدرجة متصلة ، والعالم كلٌّ منظم ، وأجزاؤه مرتبة ترتيباً بديعاً ؛ والشر فى الجزئيات إنما هو نتيجة لازمة لكونها جزئية متناهية ، ووجوده فيها هو الذى يُبَيِّرُ ما فى النظام الكلى من خير^(٦) . وهذا النظام البديع الذى يتجلى فى هذا العالم القائض من الله منذ الأزل هل يجوز أن يطرأ عليه الفساد^(٧) ؟ وهل يجوز أن يرجع إلى الله ثانياً ؟ هناك رجوع مستمر ، إلى الله — ما فى ذلك شك ؛ فالنفس تشتاق إلى ما فوقها ، وكلما زاد حظُّها من المعرفة صفاء جوهرها وارتقت ، ولكن إلى أى درجة يكون

(١) يجوز أن المؤلف يعبر بهذه العبارة إلى شيء من مذهب لينتز .

(٢) عيون المسائل ص ٢ .

(٣) المدينة الفاضلة ص ١٩ — ٢٠ .

(٤) المدينة الفاضلة ص ٢٢ .

(٥) المدينة الفاضلة ص ٤٤ — ٤٥ .

(٦) يقول الفارابى إن صاية الله بحيلة بالأشياء جميعها وإن الخير فى العالم أكثر من الشر ، والشر موجود فى الكائنات انقاسدات ، لأن طبيعتها تقتضى ذلك . وهو يقول ما رده ابن سينا من أن الشرور محودة بالعرض ؛ فلو لاها لما كانت الخيرات الكثيرة . وفوات خير كثير لأجل شرب سحر ، لا بد منه ، أكبر شراً — عيون المسائل ص ١٨ ، وراجع الدعوى القلبية ، حيدر آباد ، ١٣٤٩ هـ ص ١٠ — ١١ .

(٧) انظر « رسالة فى جواب مسائل سئل عنها » ، طبعة ليدن ص ٨٦ — ٨٧ .

ارتقاؤها ؟ لم يستطع الفلاسفة ولا الأنبياء أن يجيبوا عن هذا السؤال إجابة واضحة . والفارابي يذهب إلى أن حكمة الفلاسفة ، وكذلك حكمة الأنبياء ، تفيض عن العقل الفعال ؛ وهو يذكر النبوة بين حين وآخر ، وكأنها عنده أعلى مرتبة يبلغها الإنسان في العلم والعمل . ولكن هذا ليس من رأيه الحقيقي ، أو على الأقل ليس هو النتيجة المنطقية التي تلزم عن فلسفته النظرية ؛ تقول هذه الفلسفة إن كل أمور النبوة في الرؤيا والكشف والوحي ونحوها تنصل بدائرة التخيل ، فهي في المرتبة الوسطى بين الإدراك الحسي وبين المعرفة العقلية الخالصة . على أنه إذا كان الفارابي ، في آرائه في الأخلاق والسياسة ، يحمل للدين شأنًا كبيراً في التهذيب ، فهو يعدّه ، من حيث القيمة المطلقة ، أدنى مرتبة من المعرفة العقلية الخالصة^(١) .

كان الفارابي يعيش في عالم العقل ابتغاء للخلود ، وكان مَلِكًا في عالم العقل ؛ أما من حيث ما يُفتنى من متاع الدنيا فكان فقيراً ؛ وكانت تسمده كتبه والأطيار والأزهار في حديقته .

ولم يكن ذا شأن كبير عند أمته ، الأمة الإسلامية . ولم يحمل بين تلاميذه في الأخلاق والسياسة مكاناً لأُمُور الدنيا أو للجهاد . ولم تكن فلسفته ترمي إلى إشباع الرغبات المادية من أى نوع ، وكانت تعارض الخيال للتردد بين الحس والعقل والذي يظهر بنوع خاص في مبتكرات الفن وفي الخيالات الدينية .

كان فيلسوفنا فانيًا في مجردات العقل المحض ، وكان زهده وتقواه موضعَ

(١) بين الفارابي الفرق بين النبي والفيلسوف في المدينة الفاضلة ص ٥٨ — ٥٩ .
وراجع كلامه عن النبوة في فصوص الحكم ، طبعة القاهرة ص ١٤٥ — ١٤٦ ، ١٦٢ — ١٦٣ ، وشرح رسالة زينون ص ٥٨ .

المعجب من معاصريه ، وكان بعض تلاميذه يحملونه ، ويرون أن الحكمة قد تجسدت فيه ؛ أما علماء الإسلام الحقيقيون فقد رموه بالزندقة ، قوِّسَ بها إلى الأبد . وقد يكون لأبيهم هذا ما يؤيده ، فكما أن الفلسفة الطبيعية جرت الناس بسهولة إلى اعتناق للذهب الطبيعي (Naturalismus) وإلى إنكار الصانع (Atheismus) ، فكذلك أدَّى التوحيد بأهل المنطق إلى القول بوحدة الوجود ، دون أن يفتنوا لذلك^(١).

١٥ — تأثير فلسفة الفارابي ، السجستاني :

ولم يكن الفارابي كثير من التلاميذ ، واشتهر من بين تلاميذه أبو زكريا يحيى بن عدي^(٢) — وهو نصراني يعقوبي — بترجمة كتب أرسطو . ولزكريا تلميذٌ أشهر منه ذِكراً ، هو أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني^(٣) ، القى النفع حوله علماء عصره في بغداد في النصف الثاني من القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) . وقد انتهى إلينا بعض ما كان يدور في مجلسه من مباحثات وبعض التعاليم الفلسفية التي كان يلقيها لمستمعيه^(٤) . وهنا نرى مدرسة الفارابي تزول زوالاً واضحاً .

(١) إن بعض أحكام المؤلف هنا وفي الفقرة المقدمة ليس لها سندٌ كاف من النصوص ، وفيها مبالغة يحتاج الإنسان معها إلى الحذر .

(٢) انظر ما تقدم من ص ٣٨ ؛ وقد هنرت على مخطوط ينسب له يسمى تهذيب الأخلاق وذلك بالمكتبة النيبورية (رقم ٢٩٠ أخلاق) بدار الكتب المصرية ؛ وهذا الكتاب مطبوع أيضاً .

(٣) هكذا يذكر نسبة ابن النديم من ص ٢٦٤ ، ويذكر ابن أبي أصيبعة (ج ١ ص ٣٢١ — ٣٢٢) أنه « كان فاسلاً في العلوم الحسكية ، مطلقاً على دقائقها ، واجتمع به يحيى بن عدي ببغداد وأخذ عنه » ، ويجهل له ترجمة في كتابي البيهقي والمهرزوري اللذين لم يذكرهما .

(٤) انظرها في كتاب الفعاسات وكتاب الإمتاع وللؤانسة لأبي حيان التوحيدي .

وكا أن الفلسفة الطبيعية تحولت إلى علوم تجري وراء الأسرار ، وكا أن مدرسة الكندي رغبت عن الفلسفة إلى فروع الرياضيات والعلوم الطبيعية ، كذلك نجد نزعة الفارابي المنطقية تستحيل عند تلاميذه إلى فلسفة لفظية ، ونرى الجدل يدور حول تحديد للمعاني ، والتدقيق في التمييز بينها . وكانت تبحث إلى جانب هذا مسائل متفرقة من كلام التلافة للتقدمين ومن فروع العلوم ، من غير نظام يؤلف بينها ، ولا تكاد نجد في هذا كله عناية بشيء من الواقع الحقيقي . ونرى مسألة النفس الإنسانية تستأثر بالمكان الأول ، كما كان الحال عند إخوان الصفا ؛ غير أن هؤلاء إنما عالجوا عجائب أفعال النفس ، على حين أن أهل المنطق كانوا ينظرون في جوهرها العقلي وفي الخروج بها إلى العالم العالی الأسمى . وكانت جماعة السجستاني تتلاعب بالألفاظ والمعاني ، بينما كان إخوان الصفا يتلاعبون بالأعداد والحروف ، وكانت الصوفية متتهى لكلا الفريقين .

فلا عجب أن يجرى ذكر أنباذوقليس وسقراط وأفلاطون وغيرهم أكثر مما يجرى ذكر أرسطو في مجالس أبي سليمان العلمية ، التي قصص علينا أخبارها تليذه التوحيدى^(١) (للتوفى عام ١٠٠٩ م) . كانت مجالس أبي سليمان ملتقى الناس

(١) هو ، كما في معجم الأدباء لياقوت : أبو حيان علي بن محمد بن العباس التوحيدى . ويؤخذ مما يحكيه ياقوت من أخباره أنه كان حياً حتى رجب عام ٤٠٠ هـ ، بل حتى رمضان من هذه السنة . وهو فقيه فيلسوف صوفي السمت والهيئة ؛ ورغم ما صرف عنه من سقوف اللسان وقلة الرضا ، واتخاذة الثلث ديدناً ، فقد كان فرد الدنيا ذكاً وفطنة وقصاحة ، كثير التحصيل للعلوم . وقد أحرق كتبه في آخر عمره ، ضاً بها على من لا يعرف قدرها ، وحفيظة مه على أهل زمانه الذين جاورهم في بعداد عشرين عاماً فلم يصح له منهم ود ، ولم يضعوه بحيث كان يرجو من الجاه والرياسة . وذكر الأستاذ صرغليوت في دائرة المعارف الإسلامية ، اعتماداً على معجم الأدباء ، كتب أبي حيان ، وما طبع منها . وله بين أيدينا كتاب المقاييس (من القيس أو الائتباس) ؛ وهو يشمل الكثير من المسائل التي كان يدور حولها البحث في مجلس أبي سليمان ؛ وهي مسائل فلسفية متفرقة يتوقف البحث فيها على الظروف وعلى أسئلة من يضعهم المجلس . وقد قام المرحوم الأستاذ أحمد أمين بنشر كتاب لأبي حيان هو كتاب =

من كل طاقة ، لا يسأل سائلٌ عن بلادم ولا عن ملأهم ؛ وكانوا جميعا يعيشون مقتنعين برأى يرجع إلى أنلاطون ، وهو أن في كل رأى نصيباً من الحق^(١) ، كما أن بين الأشياء كلها حفظاً من الوجود مشتركاً^(٢) ، وكما أن العلوم كلها تشترك في صورة علم واحدة في النفس ؛ وكانوا ، لإجماعهم على هذا الرأى ، يستطيع الواحد منهم أن يعتبر رأيه هو الرأى الصائب ، وأبى العلم الذى يشتغل به أشرف العلوم^(٣) . ولهذا السبب عينه لا يقوم خلاف بين الدين والفلسفة ، مهما اشتد أصحاب كل منهما في الإصرار على هذا الخلاف ؛ بل إن الفلسفة تؤيد نظريات الدين ، والدين يُكْمِلُ ثمرات الفلسفة . وإذا كانت المعرفة الفلسفية قِوَامَ نفس الإنسان وغايتها ، فالمعقيدة الدينية حياة هذه النفس ، أو هى السبيل إلى تلك الغاية ؛ ولما كان العقل خليفة الله في الأرض ، استحال وجود تناقض بين العقل والوحى .

ولا فائدة من الإطناب في الكلام عن تفاصيل تلك المباحثات ، بعد أن بينا النزعة الغالبة عليها . وإن ظهور التعصبين والجماعة التى كانت تلتف حوله أمرٌ له خطرته وشأنه في تاريخ الحضارة ؛ أما فيما يتعلق بمواصلة بناء الفلسفة في الإسلام ، فلا شأن له . والأمر الذى كان عند الفارابى لباب حياة العقل ، أصبح في الغالب عند شيعة أبى سليمان موضوعاً للمهارة في الجدل .

== « الإمتاع والمؤانسة » ، وفيه كثير من العناصر التى تفيد في معرفة بعض آرائه وأحكامه ، كما اشترك الأستاذ أحمد أمين رحمه الله في نشر كتاب أبى حيان المسمى : « البصائر والذخائر » القاهرة ١٩٥٣ .

(١) المقاييس ص ٦٤ ، طبعة إيران .

(٢) المقاييس الثالثة والخمسون .

(٣) المقاييس التاسعة .

تعليقات

تعليق رقم ٢ ص ١٧٣ مما تقدم

(٤) لا بد من أن نشير هنا إلى مدهش له البارون كرادتو (Carra de Vaux : Les Penseurs de l'Islam ج ٤ ص ١٢ — ١٨ من طبعة باريس) من كلام الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ، عندما وصف للدين الناقصة ؛ لأن في ذلك ما يشبه ، في رأي كرادتو ، بعض آراء الفلاسفة المحدثين . من ذلك وصف الفارابي لرأى البعض في الدور الذي يجب أن يلعبه العنف وتلعبه القوة في المجتمع الإنساني ، طبقاً لقاعدة بقاء الأقوى وسيادته وقاعدة الكفاح لأجل الحياة ، مما يقترب من بعض آراء الفيلسوف الألماني نيتشه (Nietzsche) .

هذا يتجلى في كلام الفارابي عن « آراء أهل المدينة الجاهلة والفضالة » التي تقوم ديارتها على آراء قديمة فاسدة ؛ كالذي يراه البعض من أن الكون الطبيعي فيه موجودات متضاربة تتغالب على غير نظام ، وأن الطبيعة تعلى الكائن الوسائل التي يحفظ بها وجوده ويدفع بها عن نفسه ما يعاديه أو يعارض وجوده ، بل هي تجعله قادراً على إهلاك الكائنات الأخرى أو إخضاعها واستخدامها ، بحيث يُخيل لنا أن كل كائن يعتبر نفسه وحده غاية كل ما عداه وأهلاً لأن يكون له وحده الحق في الوجود الأفضل . وهذا يُشاهد أيضاً في عالم الحيوان ، حيث يسود للتوابع والكفاح دون رعاية لنظام أو قيمة أو قانون ، وحيث تكون الحياة للأقوى ويكون الحيوان الأشدّ قهراً لغيره هو الذي يحصل على الوجود الأتم ؛ كأن كل حيوان قد طمّح على ألا يرى لموجود آخر غيره حقاً في الحياة أو على أن يعتبر وجود كل ما عداه ضاراً له ؛ وهكذا تتوابع الحيوانات ،

وتتغالب وتتهارب ، ويقهر بعضها بعضاً ، ويستعبده ويستخدمه لمصلحته .

يذكر الفارابي أن هؤلاء القوم يزعمون أن هذا « هو الذي يظهر في الوجودات التي نشاهدها ونعرفها » ، وأن هذه هي « فطرة » الوجودات ، وهي الحالة الطبيعية لها ؛ فيرون أن بنى الإنسان ، بما لهم من اختيار وروية عقلية ، ينبغي أن يحروا هم أيضاً على هذه القاعدة بحيث تكون المدن « متغالبية متهاجرة » ، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئصال يختص به أحد دون أحد ، لكرامة أو شيء آخر ، وأن يكون كل إنسان متوحدًا بكل خير ، « له الحق في السعي لمغالبة غيره في كل خير يفيد ، حتى يكون الأشدُّ قهراً لغيره هو الأسعد .

ويتفرع عن هذا الرأي الأساسي آراء أخرى ، فيرى قوم أنه لا نجارة ولا تعاون ولا ارتباط ولا تحالف لا بالطبع ولا بالإرادة ، وأنه يجب « أن ينقص كل إنسان كل إنسان ، وأن يتنافر كل واحد كل واحد ، ولا يرتبط اثنين إلا عند الضرورة ولا يأتلفا إلا عند الحاجة ، ثم يكون اجتماعهما على ما يحتمل عليه بأن يكون أحدهما القاهر والآخر مقهوراً » ؛ وإن اضطرَّ إلى الاجتماع لأمر خارجي ، فينبغي ألا يكون ذلك إلا ديتاً تدوم الحاجة ، ثم يعودان بعد ذلك إلى التنافر والافتراق . ويقول الفارابي إن « هذا هو الداء السببي من آراء الإنسانية » ، يعنى داء فلسفة القوة الوحشية .

هذا الكلام يذكر كرادفو بنظرية الكفاح الشامل (la lutte universelle) ونظرية الكفاح لأجل الحياة (the struggle for life) وبما قرره الفيلسوف الإنجليزي هوبز من : « أن الإنسان للإنسان ذئب » (homo homini lupus) .

حتى إذا عرض كرادقو لما يذكره الفارابي من أسباب نشوء الاجتماع
الإنسانى بدافع ضعف الأفراد ، إذا استقل كلٌ منهم بنفسه ، عن الوفاء بكل
ضرورياتهم ، وبدافع حاجاتهم إلى الاتفاق والتآزر « وللتعاهد على ما يعطيه كلٌ
من نفسه ولا ينافر الباقين ولا يخاذلهم ... » رأى فى ذلك فكرة روسو
(Rousseau) فى « العقد الاجتماعى » (Contrat Social) .

على أن الفارابى يذكر فيما يتعلق بكيفية هذا التعاون رأى قوم يقولون إنه
يجب أن يكون من طريق القهر ، يعنى أن يقهر الإنسان قوماً ، يستعبدهم ، ثم
يقهر بهم الآخرين ويستعبدهم ، بحيث لا يكون للوازر مساوياً بل مقهوراً ،
وعند ذلك يصير للقهورون آلات يستعملها القاهر كما يشاء .

وبعد أن يذكر الفارابى مختلف الآراء فى الدواعى إلى نشوء الدولة وفى العوامل
التي توحد بينها مثل الائتلاف والتحاب ، الاشتراك فى الاعتماد من أب واحد ،
التصاهر ، وحدة الجنس والخلق واللغة ، الاشتراك فى السكن ، التعرض لخطر
واحد مشترك ... الخ ، يعود إلى آراء فلاسفة القوة الذين يتكلم عنهم والذين
يوجبون بين الطوائف ما أوجبوه بين الأفراد من تقالب على السلامة والكرامة
واليسار واللذات وما يؤدى إليها ، بحيث تروم كل طائفة أن تسلب جميع
ما للآخرى وتكون القاهرة هى الفائزة السعيدة للعبوطة . يقول هؤلاء المفكرون
إن « هذه الأشياء هى التي فى الطبع ، إما فى طبع كل إنسان أو فى طبع كل
طائفة ؛ وهى تابعة لما عليه طبائع الموجودات الطبيعية » ؛ ومن هنا يتصورون
العدل تصوراً يناسب وجهة نظرم التي تقوم على تطبيق ما يشاهد فى عالم الطبيعة
والحيوان على عالم الإنسان ؛ فالتقالب والقهر شيء فى الطبيعة ، والاستعباد
والتسخير والإذلال كلها أشياء فى الطبيعة ؛ ولما كان ما فى الطبيعة عدلاً ، فذلك

كله عدل ، وهو « فضيلة » . ويجب أن يجرى بنو الإنسان في حياتهم على هذه القاعدة التي هي العدل الطبيعي ، وأن يتغالبوا بالقوة ويخضع بعضهم بعضاً ويسخره ويستعبده ، وإذا آلت خيرات الطاقة الغالبة ، فالواجب أن ينال الأقوى والأغلب من الخير والكرامة والمال ونحوه أكثر مما يناله غيره .

أما ما يسمى في المادة عدلاً في البيع والشراء ، أو أمانة في رد الودائع ، أو كفاً عن الغضب والجور ، « فإن مستعمله إما يستعمله أولاً لأجل الخوف والضعف وعند الضرورة الواردة من خارج » ، فإذا استوى فردان أو طائفتان في القوة ، وتداولوا القهر ، وذاقوا ما ينشأ عنه من آلام ، فعند ذلك يجتمعان ويتناصفان ، ويترك كل منهما للآخر قسطاً مما يتنازعان عليه ، ويشترط على صاحبه ألا يقصد إلى انتزاع ما في يده . وهكذا تتم شروط التجارة ويحدث التقارب بالكرامات والهدايا وأنواع المواساة . وفي رأى فلاسفة القوة أن ذلك « إنما يكون عند ضعف كلٍّ عن كلٍّ وعند خوف كلٍّ من كلٍّ » ، وأنه مادام كل واحد من الآخر بهذه المنزلة ، فينبغي أن يتشاركا ؛ حتى إذا قوى أحدهما وجب عليه أن ينقض هذه المحالفة ويروم التغلب والقهر . وأيضاً قد يحدث التعاون والتحالف ، إذا تعرض الطرفان إلى خطر مشترك لا سبيل إلى دفعه إلا بالتعاون وترك التغالب ؛ فعند ذلك يتحالمان ريثما يزول الخطر . وكذلك يتحدان إن أراد أحدهما شيئاً لا يستطيع بلوغه إلا بمعاونة الآخر ؛ فعند ذلك يتركان التغالب ريثما يحصلان على ما يريدانه . فإذا استقر التحالف بين الفريقين ، بعد أن كانا متكافئين في القوة وبعد أن كانا قد تعرضا من التغالب إلى متاعب وآلام كثيرة ، عند ذلك ينشأ جيل لا يعرف كيف نشأ هذا

التحالف والتعاون للصطنع ، ولا يعرف أنه كان نتيجة للفشل في الغلبة ، فيحسبه عدلاً ، « ولا يدري أنه خوف وضعف » .

يرى كرادقو أن هؤلاء الفلاسفة الذين يتكلم عنهم الفارابي هم الذين سبقوا نيتشه في آرائه ، ثم يتساءل : هل كان في زمان الفارابي مفكرون يقولون بهذه النظريات ؟ فيرى أنه يمكن الشك في ذلك ، وأنهم ، وإن كانوا موجودين حقيقة ، فلا شك أنه كان يصعب عليهم ، كما يرى كرادقو ، أن يثبتوا آراءهم في الناس ، بل كانوا يقصرونها على دائرة ضيقة من تلاميذهم . ويجوز كرادقو أن يكون الفارابي قد وجد هذه الآراء في مراجع قديمة^(١) ؛ لكن بما أنه لا يذكّر أحداً ، فإن كرادقو يرجّح أن يكون كلام الفارابي عبارة عن بيان لما يعارض ، من الناحية النظرية الخالصة ، آراءه هو فيما ينبغي أن تكون عليه أحوال المدينة الفاضلة التي يسودها الخير والانسجام على أساس المحبة والوفاء واحترام الإنسانية . ويقدر كرادقو للفارابي أنه بحث للوضوح بمنأى واهتمام وعرضه عرضاً حياً قوياً .

فإذا لم يكن في عصر الفارابي من يرى هذه الآراء حقيقة ، فلا شك أن خياله وأن تصورهِ للأحوال التي تخالف الوضع الجدير بالإنسان ، قد أثمرا هذا البيان الرائع الذي يلخص بعض آراء الفلاسفة المحدثين ، والذي ينطبق على تاريخ عصرنا الحديث .

على أن ما يذكره الفارابي عن آراء فلاسفة القوة في مسألة الدين والإيمان بالآخرة (القول في المختوع في المدينة الفاضلة) وكذلك في آراء البعض فيما

(١) يوجد شيء منها عند السوفسطائيين ، وقد رد عليهم أفلاطون في القسم الثالث من محاورة جورجياس وفي القسم الأول والثاني والتاسع من الجمهورية .

يعلق بتحديد ميدان التغالب وأنه لا ينبغي أن يكون إلا بين الأنواع المختلفة لا بين أفراد النوع الواحد — مثل بنى الإنسان الذين يجب أن يتسالموا فيما بينهم وأن يلجأوا إلى الوسائل السلمية الإرادية ، لأن هذا هو الوضع الطبيعي اللائق بالإنسان — يشتمل على نقط طريفة تسمح بمقارنات أخرى في ميدانين .

* * *

ولا يصح أن ينتهى الكلام عن الفارابى من غير تنبيه إلى بعض النقط الهامة التى يجب أن يكون لها شأن فى الحكم على فلسفته فى مجلتها .

النقطة الأولى : أن الفارابى يقول بحدوث العالم ؛ وهذا شئ غريب جداً ، لأنه يخالف الحكم السائد الذى صار منذ عصر الفيزالى هو المعتبر فيما يتعاقب بفلاسفة الإسلام . أما الكندى (راجع نشرتنا لرسائله) فهو يصرح بحدوث هذا العالم ، بل بحدوث الفلك الأكبر المحيط به ووجوده عن لا شئ — وهو ما يعبر عنه بقوله إن العالم مُبدَعٌ ، يعنى موجوداً عن عدم . ويصرح الكندى بأن للعالم مدة محدودة مقسومة ، قدّرَها له مُبدِئُه ، وهو يفنيه إن شاء . هذا إلى أنه يصرح بحدوث الزمان والحركة وتناهيهما من أولهما . وكل هذا مخالفة صريحة لمذهب أرسطو .

وأما الفارابى فإنه أيضاً يؤكد حدوث العالم من لا شئ ، بل يشير فى كتابه « الجمع بين رأيي الحكيمين » (ص ٢٢ — ٢٦ ، ط . ليدن ١٨٩٠) إلى الخطأ فيما ذهب إليه البعض من أن أفلاطون يقول بحدوث العالم وأن أرسطو يقول بقديمه ، ويعتبر أن هذا الظن بأرسطو « قبيحٌ مُستنكرٌ » . وبعد أن يبين الفارابى الفساد فى استدلال أصحاب هذا الظن عند استنادهم إلى بعض النصوص ، يحاول أن يؤوّل ما جاء فى كتاب « السماء والعالم » من قول أرسطو :

« إن الكلّ (العالم) ليس له بدء زمني » — وهو القول الذي ظن البعض منه أن أرسطو يقول بقدم العالم — تأويلاً خاصاً على أساس فكرة الزمان في رأيه : الزمان هو عدد حركة الفلك ؛ فهو حادث عن الفلك وحركته . وما يحدث عن الشيء لا يشمل ذلك الشيء ؛ وإذن فوجود الفلك خارج عن الزمان . ويكون معنى قول أرسطو : « إن الكلّ ليس له بدء زمني » هو ، في رأى الفارابي ، أن العالم « لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت والحيوان » ، لأن هذه الأجزاء يسبق بعضها بعضاً بالزمان ؛ بل هو إنما كان « عن إبداع الباري ، جل جلاله ، إياه دفعةً [واحدة] بلا زمان ؛ وعن حركته حدث الزمان » . (راجع أيضاً رسالة الفارابي « في جواب مسائل سُئِلَ عنها » ص ٨٦ — ٨٧ ، ط . ليدن ١٨٩٠ ، لكن راجع كتاب المطاوى القلبية ، حيدرآباد ١٣٤٩ ص ٧) .

ويرجع الفارابي إلى كتاب الربوبية الذي يعتبره — خطأ — لأرسطو ، ويستند إلى ما جاء فيه من أن الهيولى أبدعها الباري لا عن شيء ، وأنها تجسّمت عنه وعن إرادته ، ثم ترتبت في مراتبها ، كما يرجع إلى قول أرسطو في كتاب « السماع الطبيعي » وفي كتاب « السماء والعالم » إن الكلّ لا يمكن حدوثه بالبحث والاتفاق بدليل النظام البديع بين أجزائه .

بل يعتبر الفارابي أنه ليس لأحد من أهل الديات واللذاهب من العلم بحدوث العالم وإثبات الصانع له وتلخيص أمر الإبداع والقول بحدوث شيء لا عن شيء ما لأفلاطون وأرسطو . وذلك لأن أهل الملل ، في بيانهم لبدء العالم وكيف وُجِدَ ، يقولون ما لا يدل إلا على قدم الطبيعة وتغيرها : من قولهم بوجود ماء ، تحرك ، فنشأ عن ذلك زيدٌ انمقدت منه الأرض ، وارتفع منه بخار تكونت منه

السماء . وهذا كله ، في رأى الفارابى ، يدل على مجرد التخيير والاستحالة لا على الإبداع ؛ هذا إلى أن ما يذكره بعض أهل الملل فيما يتعلق بمآل السموات والأرض من أنها ستطوى وتُلف وتطرح في جهنم ، لا يدل على الثلاثى الخالص .
ويصرح الفارابى أخيراً بأن رأى أفلاطون وأرسطو هو أن « العالم مُبدع من غير شيء ، ، فأله إلى غير شيء » .

ومن المعروف أن أرسطو ينكر علم الذات الإلهية بالجزئيات ؛ وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول إن الله هو المدير لجميع العالم « لا يعزبُ عنه مثقالُ حبة من خردل ، ولا يفوت عنائه شيء من أجزاء العالم ... أن العناية الكلية شاملة لجزئيات ، وأن كل شيء من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق للموضع وأتقنها » . ويقرر الفارابى هنا أن الأناويل الشرعية في ذلك صحيحة وعلى غاية السداد .

ولا نريد أن نتعرض في هذا المقام لصحة تأويل الفارابى كلام أرسطو ، ولا لمدى انطباق رأى الفارابى على حقيقة مذهب أرسطو ؛ فهذا لا يتسع له المقام . ولكن أحب فقط أن يكون هذا التعليق مبيّناً لقيمة ما يذهب إليه البعض من سلطان فلسفة اليونان على عقول فلاسفة الإسلام . فالذى تقطع به هو أن الكندى والفارابى يقرران حدوث هذا العالم لا في زمان ، وأن الزمان حادث .

والنقطة الثانية : هي التى أشار إليها جولدزيهر في مقاله عن الفاسفة الإسلامية ، ضمن كتاب تاريخ الفلسفة العام I. Goldziher : Die islamische Philosophie (Kultur der Gegenwart, 1.5 S. 58.) من أن الفارابى — لا ابن سينا كما ذهب إليه البعض — هو الذى التمس الخرج من المأزق الذى

ينشأ عن القول بضرورة وجوب هذا الكون ، إذا كان معلولا للملة الأولى
الواجبة ؛ وذلك بأن أحدث الفارابي ، على نحو حاذق ناغذ ، مقولة جديدة ،
هي « واجب الوجود النسبي » الذي ، من حيث هو ، يدخل في مقولة الممكن .
هذا النوع من الوجود الذي يسميه جولنزيهر الواجب النسبي هو « واجب
الوجود بالنفیر » ، كما يعبر فلاسفة الإسلام . ولا بد من الرجوع إلى نصوص
الفارابي لتبين هذا الذي يقوله جولنزيهر . على أنه يمكن أن نقول إن الفارابي
قد أحدث هذا المفهوم الجديد الذي هو الوسطة الطبيعية بين واجب الوجود وبين
الممكن العقلي الخالص ، لكي يعبر عن هذا العالم ويصفه وصفاً ينطبق عليه .
ولا شك أن إنشاء هذا المفهوم الجديد له قيمة في الفلسفة العربية ، وهو إلى
جانب المفاهيم الأخرى التي أنشأها فلاسفة العرب مما يُثبت نصيبهم في
الابتكار أو في إصلاح مذهب أرسطو ومواصلة بنائه .

٣ - ابن مسكويه^(١)

١ - ملخص :

وصلنا الآن إلى نقطة الانتقال من القرن العاشر إلى القرن الحادى عشر الميلادى (من الرابع إلى الخامس الهجرى) ، وقد أخذ أصحاب الفارابى فى الاقتراض . وكان ابن سينا ، وهو الرجل الذى قُدِّرَ له أن ينفخ فى فلسفة سلفه حياة جديدة ، ما يزال فتي . ولكن ينبغي أن نذكر هنا رجلاً ، هو فى حقيقة الأمر أكثر شبيهاً بالسكندى منه بالفارابى ، وإن كان يوافق الأخير فى نقط جوهرية ، لأنهما نهلا معاً من معين واحد . وأمر هذا الرجل يدل فى الوقت نفسه على أن ذوى العقول الثاقبة فى ذلك العصر لم يكونوا متياليين إلى اتباع الفارابى فى مناحى التفكير الميتافيزيقى المبني على المنطق^(٢) .

هذا الرجل هو أبو على بن مسكويه ، الطيب ، القنوى ، المؤرخ^(٣) ، الذى

(١) هو أبو على أحمد بن يعقوب بن مسكويه ، وهو يسمى مسكويه عند ياقوت وعند صاحب طبقات الحكماء - انظر ما كتب عنه بدائرة المعارف الإسلامية .

(٢) اتجه ابن مسكويه لدراسة الأخلاق ووضع أصولها ؛ ومرضه عملي ، هو تحصيل خلق تعدد به الأفعال كلها جيلة سهلة لا كلفة فيها . وبما تحسن ملاحظته أن مسكويه اعتمد فى وضع مذهبه على تجاربه الخاصة إلى حد كبير ، فهو يحكى عن رأى ومرف ، ثم يستنبط من ذلك ؛ بل إن مذهبه صورة لنفسه ، وثمرة لباعث شعر به ؛ ذلك أنه أسرف على نفسه فى عهد الصبا ، وصار مع لذاته ، ولم يفطم نفسه إلا على كبر ، وبعد استحكام المادة ، فأحب أن ينصح لغيره بما فاته ، وأن يدلّه على طريق النجاة قبل أن يتيه فى مفاوز الضلالة . ويدل تحليل مسكويه لقوى النفس وطريقة تهذيبها على معرفة بمكونات النفس وعلى ما عاناه فى إحكام مذهبه بعد ما عانى من تهذيب نفسه . راجع تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣٠ طبعة مصر ١٢٩٨ هـ .

(٣) يذكر القفطلى له كتباً فى الطب ، وله فى التاريخ كتاب « تحارب الأمم وتغالب الأمم » الذى بلغ فيه إلى عام ٣٧٢ هـ .

كان أثيراً عند السلطان عضد الدولة وصاحب خزانته ، وتوفى من سنٍ عالية ،
في عام ١٠٣٠ م^(١) . وقد خلف ابن مسكويه ، نبياً خلف ، مذهباً فلسفياً في
الأخلاق لا يزال له شأنٌ في الشرق إلى يومنا هذا ؛ وهو مزيج من آراء أفلاطون
وأرسطو وجالينوس^(٢) ومن أحكام الشريعة الإسلامية ، غير أن نزعة أرسطو
غالبةٌ عليه^(٣) . ويُقدّم ابن مسكويه لمذهبه يبحث في ماهية النفس^(٤) .

٢ — ماهية النفس :

يقول ابن مسكويه : « إن النفس جوهر بسيط غير محسوس بشيء من
الحواس »^(٥) ، تدرك وجود ذاتها ، وتعلم أنها تعلم ، وأنها تعمل . ويستدل ابن
مسكويه على أن النفس ليست جسماً بأنها تقبل صور الأشياء المتضادة أشدّ

(١) يقول القفطي إن مسكويه طامس طويلاً إلى أن قارب عام ٤٢٠ هـ ، ويقول صاحب
كشف الظنون (ج ٢ ص ٩٨ طبعة مصر ١٢٧٤) إنه توفى عام ٤٢١ هـ . ويقول ياقوت
في معجم الأدباء (ج ٢ ص ٨٨ طبعة م. ج. ل. ب.) إنه توفى في ٩ صفر سنة ٤٢١ هـ .

(٢) ومما يدل أيضاً على نزعة ابن مسكويه إلى الأخذ من مختلف المذاهب كتاب له سمع
فيه حكم الفرس والهند والعرب والروم ليدل بذلك على اتفاق العقول في جميع الأزمان والأهم
على أصول الحكم ، ولينفع به الناس جميعاً ، وقد سمي هذا الكتاب « جاويدان خرد » ،
وسماه العقل الأزل ، أو العقل الخالد ، وهو يوجد على هامش كتاب نزعة الأرواح
وزروعة الأفراح للشهرزوري المصوّر بمكتبة الجامعة .

(٣) يظهر هذا في كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق .

(٤) غرض مسكويه هو تحصيل الخلق الجليل ، ولكنه يريد « أن يكون ذلك بصناعة
وعلى ترتيب تعليمي » ، وذلك بمعرفة ماهية النفس ، وسبب وجودها ، وغايتها ، وقواها ،
وما القى يملئها كلها أو يوقها عنه . « ولما كان اسكل صناعة مبادئ » ، مليها تبني ، وبها
تحصل ، وكانت تلك المبادئ مأخوذة من صناعة أخرى ، فإن مسكويه يرجع إلى بحث
فسي يبينه في الفرض الذي يرى إليه ، وهو ينتقم بالمعارف النفسية في مذهبه انقاعاً عظيماً —
تهذيب الأخلاق ص ٢ ، ٣ .

(٥) وهو يبرهن على أنها ليست جسماً ولا جزءاً من جسم ، وأنها ليست مرضاً

التضاد في وقتٍ معاً ، كقبولها معنى الأبيض والأسود مثلاً ؛ هل حين أن الجسم لا يقبل في وقتٍ إلا السواد أو البياض^(١) . ثم إن النفس تقبل صور كل من المحسوسات والمعقولات على السوية^(٢) ؛ فصورة الطول لا تحدث طولا في النفس ، ويزيد فيها معنى الطول ، فلا تصير به أطول^(٣) .

ومعارف النفس وقدرتها أوسع مدًى من الجسم ، بل إن العالم المحسوس كله لا يقنمها . وفوق هذا ففي النفس معرفة عقلية أولية^(٤) ، لا يمكن أن تكون قد أتت لها من طريق الحواس ؛ لأن النفس تستطيع ، بهذه المعرفة ، أن تميز الصادق من الكاذب فيما تأتي به الحواس ، وذلك بمقارنة للدركات الحسية والتمييز بينها ؛ فهي بهذا تشرف على عمل الحواس وتصحح خطأها^(٥) . ثم إن وحدتها العقلية تتجلى أوضح ما تكون في أنها تدرك ذاتها وتعلم أنها تعلم ، وهي وَحْدَةٌ يكون فيها « العقل والمائل والمعقول شيئاً واحداً »^(٥) .

وتمتاز نفس الإنسان على نفس الحيوان رَوِيَّة عقلية ، يصدر عنها الإنسان في أفعاله ، وهي روية متجهة إلى الخير .

(١) تهذيب ص ٣ .

(٢) تهذيب ص ٤ .

(٣) نفس المصدر .

(٤) يقول مسكويه إن الحواس لا تدرك إلا المحسوسات ، أما النفس فإنها تدرك أسباب الاتصاف وأسباب الاختلافات التي من المحسوسات ، وهي معقولاتها التي لا تستعين عليها بفهم من الجسم ، والنفس وإن كانت تأخذ كثيراً من مبادئ العلوم عن الحواس ، فلها « مبادئ عالية » غير مأخوذة عن الحس ، تهوم عليها القياسات الصحيحة ، كالحكم بأنه لا واسطة بين طرفي القيقص ؛ وإذا حكمت النفس بكذب الحس ، فحكمها غير مأخوذ من الحس ، « لأن الحس لا يصاد نفسه » : والنفس تصحح الكثير من خطأ الحواس — تهذيب ص ٥ .

(٥) تهذيب الأخلاق ص ٦ .

٣ - أصول الأخلاق :

والخير بالإجمال هو ما به يبالغ السكائن المريد غاية وجوده أو كمال وجوده . ولا بد في الوجود ، لكي يكون خيراً ، من توفر استعداد مُتَّجِه إلى غاية . غير أن الناس يختلفون في استمدادهم اختلافاً جوهرياً . ويرى ابن مسكويه أن من الناس فئة أخياراً بالطبع ، وهم فئة قليلة ، ولا ينتقلون إلى الشر بحال ، لأن ما هو بالطبع لا يتغير ؛ أما الأشرار بالطبع فكثيرون ، ولا يصيرون إلى الخير ألبتة . وَثَمَّ قَوْمٌ هُمْ بِفِطْرَتِهِمْ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ ، وَيَنْتَقِلُونَ إِلَى الْخَيْرِ أَوْ إِلَى الشَّرِّ بِالتَّأْدِيبِ ، أَوْ بِمَصَاحِبَةِ الْأَخْيَارِ أَوْ أَهْلِ النَّوَايَةِ^(١) .

والخير إما عام ، وإما خاص ؛ وهناك خير مطلق ، هو عين الوجود الأعظم^(٢) واللم الأسمى . والأخيار جميعاً يسعون في الوصول إليه ؛ غير أن لكل فرد من الناحية الذاتية خيراً خاصاً به يتمثل في شعوره بالسعادة أو القنعة . وينحصر هذا الخير الخاص في أن تصدر عن الوجود أفعاله التي تخص صورته تامة كاملة^(٣) .

وبالجملة فالإنسان يكون خيراً سعيداً إذا صدرت عنه أفعاله الإنسانية^(٤) ،

(١) يذكر مسكويه هذا الرأي على أنه لجالينوس ، ثم يحض عليه ويقره ، تهذيب

س ١٩ - ٢٠ .

(٢) تهذيب س ٤٥ .

(٣) تهذيب س ٧ و ٩ . ونلاحظ أن مسكويه يفرق بين الخير والسعادة ؛ فالخير هو الذي

يقصده الكل بالشوق إليه ، وهو الخير اللام للناس من حيث هم ناس ؛ أما السعادة فهي خير ما لواحد من الناس ، وتكون بالإضافة له ؛ فالخير له ذات معينة ، والسعادة تختلف بالإضافة إلى فاعليها — تهذيب الأخلاق س ٤٤ .

(٤) يقول مسكويه إن الوجود يكون سعيداً إذا تحققت محتويات طبيعته ؛ والإنسان —

(١٦ - فلسفة)

والفضيلة هي فعل الإنسان بحسب صورته الحقيقية . ولكن لما كانت الإنسانية تبدو بدرجة متفاوتة في مختلف الأفراد ، فالسعادة أو الخير ليس واحداً عند جميعاً .

ولما كان الفرد ، لو اعتمد على نفسه ولم يستنجد بغيره ، لا يستطيع تحقيق جميع الخيرات الممكنة ، فقد وجب اجتماعُ أفراد كثيرين وتعاونهم . ويترتب على هذا أن أساس الفضائل وأول الواجبات جميعاً هو محبة الإنسان للناس كافة ، وبدون هذه المحبة لا تقوم جماعة قط^(١) .

فالإنسان لا يبلغ كماله إلا مع أبناء جنسه وبمعونتهم ؛ وبذلك يجب أن يكون علم الأخلاق علماً لما يجب أن تكون عليه أخلاق الإنسان في الجماعة . فليست الصداقة امتداداً في حب الإنسان لذاته حتى يشمل غيرها ، كما قال أرسطو ، بل هي تضيقُّ لدائرة حب الذات ، أو هي ضرب من محبة الإنسان لجاره ؛ وهذه المحبة — مثلها مثل الفضائل بالإجمال — لا تظهر آثارها إلا في جماعة أو مدينة ، ولا تظهر آثارها في عزلة الراهب الناسك الذي يفرّ من الدنيا . والمتوحد الذي يعتزل الناس ويحسب أنه من أهل الخير والاعتدال مخدوعٌ لا يعرف حقيقة أفعاله^(٢) . وقد تكون أفعاله دينية ، ولكن لا ريب في أنها ليست خلقية ؛ ولذا فإنها ليست من موضوع علم الأخلاق .

== له طبيعة هي النفس السافلة ، فإذا صدرت أفعاله منه غير كاملة انحطت من مرتبة الإنسانية ؛ وهو يوجب على الإنسان أن يلتصق فضائل نفسه الناطقة التي يكون بها بعض الناس أفضل من بعض ، وبعضهم أكثر إنسانية من بعض — تهذيب ص ٢٩ .

(١) تهذيب ص ١٠ و ٨٩ .

(٢) تهذيب ص ٣٧ — بل يقول مسكويه إن من يذهب إلى التزهد يجر على غيره ، لأنه يستنجد بالناس في ضروراته ، ويطلب معاونتهم ، ثم لا يماونهم ، وهذا هو الظلم والدون ، والأساس عند مسكويه أن الإنسان يجب أن يعطي مريض ما يأخذ ، كما تقضى بذلك حياة المدن والاجتماع — (الفوز الأصغر ص ٦٣ — ٦٤) .

ويذهب ابن مسكويه إلى أن أحكام الشريعة لو فهمت على وجهها الصحيح لكانت مذهباً خلقياً أساسه محبة الإنسان للإنسان^(١). والدين رياضة خلقية لنفوس الناس؛ وغاية الشعائر الدينية، بكسالة الجماعة والمهج، هي أن تدرس الفضائل في نفوس الناس؛ فهي تعلمهم محبة الجار في أوسع صورها.

غير أن ابن مسكويه لم يفلح، من حيث التفاصيل، في التوفيق بين مختلف النظريات اليونانية الأخلاقية التي أدخلها في مذهبه، ولا في التوفيق بينها وبين أحكام الشريعة الإسلامية. ولا نريد الدخول في هذه المسألة؛ وخلاصة القول أنه ينبغي أن نثنى على ما حاربه ابن مسكويه من وضع مذهب في الأخلاق لم يتقيد فيه بتقريعات أهل المذاهب الفقهية، ولا بنزعة الصوفيين إلى الزهد^(٢)، كما ينبغي أن نعترف بأن فيلسوفنا أظهر في بسط مذهبه سلامة في التفكير وسعة في العلم^(٣).

(١) يقول مسكويه إن المحبة الاجتماعية ناشئة من أن الإنسان بطبعه أنسى ليس يوحش ولا كفور. وعنده أن الإنسان مشتق من الأنس لا من النسيان، كما زعم الشعراء؛ وكثير من شعائر الدين يرى إلى تقوية شعور الأنس كما يحجب الاجتماع في الساجد خمس مرات في اليوم وتفضيل صلاة الجماعة على صلاة الفرد، وكذلك صلاة الجمعة والميدين والمهج؛ وهذا كله يندد بالأنس. ويوثق أواصر المحبة الاجتماعية.

ولمسكويه تحليل شيق لضروب المحبة (الصدقة واللودة والعشق) بين مختلف الناس؛ وهو بين أسبابها ومدة بقائها ودرجاتها، فأعلاما محبة العبد لماله، وتليها محبة الحكام عند تلاميذهم، وبعدها محبة الوالدين.

(٢) انظر الفوز الأصفر، طبعة بيروت ١٣١٩ م ص ٦٢ — ٦٤.

(٣) كل ما تقدم تلخيص لفلسفة مسكويه الخلقية، كما تؤخذ من كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق. ولكن لمسكويه مشاركة في ميادين أخرى. فإلى جانب كتاب جيد له في التاريخ وكتب في الطب وغيره، له كتب كثيرة، منها كتاب السعادة، ومنها كتاب «العز الأكبر» الذي لخصه في كتاب أسماه «الفوز الأصفر». أخذ مسكويه أو ابن مسكويه (لأن جده يسمى مسكويه) في هذا الكتاب من مختلف المذاهب، وحاول إثبات الصالح، مشيراً إلى اتفاق الأوائل على ذلك، وإلى أنه جلي فاض؛ أما إنه جلي فن =

== قبل أنه الحق ، والحق تميز ؟ وأما أنه غامض فلفظ عقولنا بسبب تكثر الأغشية الهبلولانية على جوهريها ، لأن الإنسان آخر الموجودات ، والتراكيب تنامت إليه . وقد حاول أن يبرهن على أن الصانع واحد ، أزلي ، ليس بجسم ، وأنه يُعرف بالسلب دون الإيجاب . ولما كان لكل شيء حركة تخصه ناشئة من طبيعته الخاصة صار الاستدلال بالحركة أظهر الأشياء وأولاً ما بالدلالة على الصانع . والوجود في كل الأشياء بالعرض ؛ ولسكنه في البدع الأول باقبات ، فهو أزلي واجب . ووجود الأشياء كلها منه ، وقد أيدعها من لا شيء ؛ إذ لا معنى للإبداع إذا كان عن شيء موجود . وقد بنى مسكويه رأيه في هذا على فكرة أرسطو في التميز بتتابع الصور . ولو أسسك الله عن العالم فيض الوجود لا نعدم في الوقت والحال . والمظاهر أن مسكويه يخالف الفارابي وابن سينا في أمر الصدور وممراته ؛ فهو يرى أن العقل الفعال هو أول موجود ظهر من الأول من غير توسط شيء ؛ أما النفس فهي توجد بتوسط العقل ، والفلك يوجد بتوسط النفس .

وقد خصص ابن مسكويه جزءاً كبيراً من كتابه لبحث في النفس . ويذهب أن يكون كلامه هنا تفصيلاً لا قدم به لدراسة الأخلاق . فقد أثبت النفس وماهيتها ، وكيفية إدراكها وأنها جوهر باق لا يقبل للوث . والإدراك في الإنسان يتحورن : لإدراك بالحواس ، وهو يشارك فيه البهائم ؛ وإدراك بالعقل ، وهو يختص بالإنسان ؛ والأول غالب على الثاني ، وهو يحول دون كماله . ولكن بالارتياض يقوى إدراك العقل حتى يتجلى لنا أن المحسوس ضد العقل بمنزلة الشيء للشيء عند الشيء المحقق . وسبيل الإدراك الصحيح هو التدرج بالرياضيات ثم بالنطق والطبيعات وهكذا . وهو يتكلم عن قوى النفس كلاماً يشبه قول الفلاسفة ؛ وعنده أن رجوع النفس إلى ذاتها ، ونظرها فيها هو عندها — وهو ما يسمى بالرؤية — حال حركة في النفس (يشبه هذا الرأي رأي جالينوس) .

والموجودات ممرات ؛ وكلها — عند ابن مسكويه — سلسلة متصلة ، تسري الحكمة في جميع أجزائها ، وبعضها في أفق بعض ، وهي بمثابة سلك واحد ينظم خرزاً كثيراً . وهو بين أن كل نوع من الموجودات يبدأ بالبساطة ، ثم لا يزال يترقى ويتقدم ، حتى يقرب من أفق النوع الذي يليه ، فالنبات في أفق الجماد ؛ ثم يترقى ويزداد تركيباً حتى يبلغ أعلى درجة ، فإذا زام عليها قبل سورة الحيوان . وكذلك الحيوان يبدأ بسيطاً ، ثم يترقى حتى يصل إلى مرتبة قريبة من الإنسان . ولا يزال الإنسان يرقى ويزداد ذكاء وصحة في الفكر وجودة في الحكم ، حتى يبلغ أفق اللائكة ويناسبها ويستمد منها . وهذا الرأي يهيئ لأن مسكويه أساساً لإثبات النبوة وبيان كيفية الوحي . وهو يقول إن الإنسان يترقى حتى يبلغ الأفق الأعلى الخامس ، وهنا يتعرض لأحد منزلتين : إما أن يديم النظر في الموجودات لبيان حقيقتها ، فيجد نظره ، وتلوح له الأمور الإلهية أوضح من بداهة العقول ؛ وإما أن تأتيه تلك ==

== الأمور من غير أن يرتقى إليها . وصاحب الميزة الأولى هو الفيلسوف الذى يرتقى من قوة الحس إلى قوة التخيل إلى قوة الفكر ، ومن هذه إلى إدراك حقائق الأمور التى فى العقل . وصاحب الميزة الثانية هو النقيض الذى يتلقى أيضاً من أعلى على طريق عكسى ، أى بطريق العقل ، وهذا يؤثر فى القوة الفكرية ، وتؤثر هذه فى الخيلة ، وتؤثر الخيلة فى الحس ، فيرى حقائق الأشياء ومبادئها كأنها خارجة عنه ، وكأنها يراها بنظره ويسمعها بأذنه ؛ ولكن لابد أن تتلبس تلك الحقائق بصورة هيولانية ، كما أن الأمور الهيولانية إذا ارتفعت إلى العقل سلخ عنها صورتها الهيولانية .

وإذا ارتقى من وصل إلى أسفل بالفلسف ومن تلقى من أعلى بالتميز اتفق رأيهما ، وصدق أحدهما الآخر بالضرورة ، لا تخافهما فى تلك الحقائق . وليرجع القارىء إلى كتاب القوز الأسفر ليرى تفصيل هذه الآراء التى لا تخلو من طرافة ، وليقارنها برأى القارابى وابن طفيل فى رسالته : حى بن يقظان .

٤ - ابن سينا

١ - حياته :

ولد أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا في أفشنة^(١) ، على مقربة من بخارى ، عام ٩٨٠ م^(٢) ، في بيت له اشتغال بخدمة الدولة^(٣) ، وتلقى العلوم المقامية والشرعية في بيت أبيه^(٤) . وكانت تسود هذا البيت تقاليد فارسية قوية وتقاليد معارضة للإسلام . وقد نضج عقل هذا الشاب وجسده نضوجاً سريعاً مبكراً ؛ فدرس الفلسفة والطب في بخارى ، وكان في السابعة عشرة من عمره حينما أسعده الحظ بشفاء الأمير نوح بن منصور على يديه^(٥) ، وحينما أُذِن له هذا الأمير بالدخول في دار كتبه . ومن ذلك الحين تولى ابن سينا قراءة الكتب بنفسه ،

(١) هنا ما يقوله ابن أبي أصيبعة (ج ٢ ص ٢) والفطلي (٢٦٩) ، اعتماداً على ما حكاه أبو حنيفة الجوزجاني ؛ أما ابن خلكان (ج ١ ص ١٩١) فيقول إنه ولد بقرية خرمين أو خرمين من قرى بخارى .

(٢) يقول ابن خلكان والبيهقي (تاريخ حكماء الإسلام = تنمة صوان الحكمة) مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٢٦) والشهرزوري (نزهة الأرواح ص ٢٢٤) والفطلي إنه ولد عام ٣٧٠ هـ ؛ أما ابن أبي أصيبعة فيقول إنه ولد عام ٣٧٠ هـ .

(٣) كان أبوه مشتغلاً بالتصرف في خرمين أيام نوح بن منصور .

(٤) كان أبوه من الإسماعيلية (يهقي ص ٣٦ ، شهرزوري ص ٢٢٤) ، وكذلك أخوه ، ولما نظر في الفلسفة ؛ وكان أبوه يحضر له للمدين ، وينزل في داره أهل العلم والفلسفة كابن عبد الله التائي الذي كان يدرّس للفلسف (يهقي ص ١٦ ، وشهرزوري ص ١٨٢) . وقد نشر الأستاذ الدكتور محمد مصطفي حلمي ، حديثاً ، كتاب « توليف التطبيق » في إثبات أن ابن سينا من الشيعة الإمامية الاثني عشرية — القاهرة ١٩٥٤ — وراجع الكتاب القمي للمهرجان الأثني لابن سينا .

(٥) هو الأمير أبو القاسم نوح بن منصور بن نوح الساماني المتوفى عام ٣٨٧ هـ ؛ وقد ذكر عنده ابن سينا ، في مرض أصابه ، فأحضره ، وطال به ابن سينا ، فبى على يديه

وحلّ صعبها ، ورغب في علم الطب ، فانفتح عليه الكثير من أبواب المعالجات
اللقبية من التجربة ؛ وكان ذلك كله من غير استعانة علم^(١) . وقد هرف كيف
ينضج بحياة عصره وثقافته .

وظل ابن سينا يحرب حظه متعرجاً لتقلبات السياسة في الدول الصغرى
لذلك العهد . وكان من الاستقلال وقوة الشخصية بحيث كانت طبيعته تأبى عليه
أن يطأ طي رأسه لأمر من الأمراء الذين اتصل بهم ، كما أنه لم يخضع لأستاذ من
أساتذته الذين أخذ العلم عنهم . وجعل ابن سينا ينتقل من قصر أمير إلى قصر
آخر ، يشتغل بتدبير أمور الدولة حيناً ، وبالتعليم وتصنيف الكتب حيناً آخر ،
حتى تقلد الوزارة لشمس الدولة في همدان . وبعد أن مات هذا الأمير ،
« جاء ابنه » ، فدفع بفيلسوفنا إلى السجن ، فلبث فيه بضعة شهور^(٢) . ثم سار
ابن سينا حتى بلغ مجلس علاء الدولة في أصفهان . ومات وهو في السابعة والخمسين
من العمر عام ١٠٣٧ م^(٣) ، في همدان ، بعد أن فتحها علاء الدولة ؛ ولا يزال
قبره معروفاً بهذه المدينة إلى اليوم^(٤) .

٢ - مجرور ابن سينا :

لا شك أن أكبر خطأ وقع فيه مؤرخو الفلسفة الإسلامية اعتقادهم أن

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ و ٧ .

(٢) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٦ .

(٣) اتفق ابن خلكان ، والقفطي ، وابن أبي أصيبعة ، على أنه توفي عام ٤٢٨ هـ
ومعه عند الأولين ٥٨ عاماً وعند الأخير ٥٣ عاماً .

(٤) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩ ، وابن خلكان ج ٢ ص ١٩٨ .

ابن سينا كان أعلى من الفارابي كمياً في تقرير المذهب الأرسططاليسي الخالص^(١) ؛ ولكن ابن سينا كان رجلاً من المشتغلين بأمور الحياة الدنيوية وللقبلين على متاعها ، فله ولمشقة العناية بفلسفة أرسطو من أعمالي نفسه ؛ لم يكن يعنى ابن سينا أن يستغرق في روح مذهب من المذاهب ، بل كان يأخذ ما يلائم ميوله أنى أصابه ، مؤثراً الشروح السطحية التي وضعها ثاميسطيوس (Themistius) لمذهب أرسطو ؛ ولهذا صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقى في تأليفه جميع المذاهب ، وكان أسبق كتّاب المختصرات الجامعة في العالم .

وقد عرف ابن سينا كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كل صوب ، جمعاً تتجلى فيه المهارة ؛ كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم ، وإن لم يسلم في هذا من تدقيق متكلف .

وكان يستثمر كل دقيقة من حياته استثماراً تاماً ؛ ففي أثناء النهار كان يوجه همه إلى العناية بشؤون الدولة ، أو كان يشتغل بالتدريس ، وكان يخصّص بعض ليله للاستمتاع بمحافل الصداقة والأنس واجتماع لذات الهوى^(٢) ؛ وكما شهدته الليالي

(١) كثير من آراء ابن سينا موجود عند الفارابي ؛ أخذه وزاده تفصيلاً ؛ وقد جمع ابن سينا ما انتهى إليه من الفلسفة . وكتابه الشفاء — إذا صح ما يقوله حاجي خليفة — مأخوذ عن كتاب الفارابي يسمى « التعليم الثاني » — (كشف الظنون ج ٣ ص ٩٨ — ٩٩ طبعة ليبترج ١٨٣٥) ، وقد استقصى على ابن سينا فهم كتاب أرسطو فيما بعد الطبيعة ، مع أنه قرأه أربعين مرة ، حتى أيس من فهمه ؛ إلى أن أتيج له الاطلاع على كتاب الفارابي في أعراض أرسطو في الكتاب ، فافتح له ما استغلق ، ففرح بذلك وتصدق بشيء كثير على الفقراء . انظر ما تقدم هامش ١ ص ١٩٢ و هامش ٥ ص ١٩٨ .

(٢) يقول أبو عبيد إنه كان يجتمع طلبة العلم بدار ابن سينا كل ليلة ؛ ويهرؤون الكتب ؛ حتى إذا فرغوا من القراءة حضر للفنون وهي مجلس الشراب واشتملوا به .

عاً كافياً على التأليف ، قلته في يده ، وقدحُ الشراب إلى جانبه ^(١) ، مخافة أن يغلبه النوم ^(٢) .

وكان هذا المجهود يختلف في اتجاهه تبعاً لاختلاف الأزمان والأحوال ؛ فإذا كان في قصر الأمير ، وأصاب فراغاً كافياً ، ووجد الكتب في متناول يده ، رأيته مشتتلاً بتأليف كتاب « القانون » في الطب ، أو بكتابة موسوعته الكبيرة في الفلسفة ، [كذب الشفاء] ؛ أما في سفره فكان يكتب المختصرات والرسائل الصغيرة ^(٣) ، وكان في السجن ينظم أشعاراً ، أو يقيّد تأملاتٍ دينية في أسلوب لا يخلو من جمال ^(٤) ، بل إن رسائله الصغيرة في الحكمة الإشرافية سحرَ الشعر وخلابته ^(٥) .

(١) يقول ابن سينا على لسان أبي عبيد : « وكنت أرجع بالليل إلى داري ، وأضع السراج بين يدي ، وأشتغل بالقراءة والكتابة ، فهما غلبني النوم ، أو شعرت بضعف عدلت إلى شرب قدح من العراب ، ربما تعود إلى قوتي ، ثم أرجع إلى القراءة » .

(٢) لولا أن المؤلف ، إذ وصف ابن سينا بقوله : قاله ولمشقة الناية بفلسفة أرسطو ، كان يقارن بين الفارابي — وهو فيلسوف بالمعنى اليوناني ، في حياته الخاصة ، وفي سيرته وتأمله ، وانقطاعه لفلسفة وحدها — وبين ابن سينا الذي اضطلع بأعباء الحياة الدنيوية ، وأسرف في استغراق القوى الشهوانية ، مخالفاً سيرة الفلاسفة الأقدمين (يرموز. ص ٢٧ — ٢٨ ، وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٨ — ٩) لكان كلام المؤلف هذا رداً كافياً على كلامه السابق .

(٣) يجد القارئ عند أصحاب التراجم ، ولا سيما ابن أبي أصيبعة ، كتب ابن سينا والظروف التي أحاطت بتأليف كل كتاب منها .

(٤) أنشأ في سجنه بقلمه فردجان نصيدته :

دخولي باليقين كما تراه وكل الفك في أمر الخروج

(٥) جرى ابن سينا في رسائله في الحكمة الإشرافية على أسلوب المجاز والتشبيه ، فألبس الحقائق الفلسفية ثوباً شاعرياً خيالياً ، كما فعل في قصة حي بن يقظان ورسالة الطير وغيرها ، مما يستحق دراسة خاصة . وقد لخص مهران (Mehren) هذه الرسائل ؛ وهي تحتاج إلى دراسة جديدة ولغز جديد .

وكان ابن سينا ، متى طُلب إليه ، يضع العلم والمنطق والطب في قالب شعري^(١) ؛ وهذه طريقة أخذت نشيع بالتدرج منذ القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) .

وإذا أضفنا إلى هذا كله أنه كان يستطيع أن يكتب بالعربية أو بالفارسية ، وإذا شاء ، وجدنا في شخص ابن سينا مثلاً للرجل المتدرب على أشياء كثيرة الآخذ من العلوم بأطراف شتى .

وكانت حياته حافلة بالعمل وبالذات إلى حد الإفراط .

وهو في النبوغ دون مواطن له ، متقدم عليه بالزمان ، وهو الفردوسي^(٢) (٩٤٠ — ١٠٢٠ م) ، شاعر الفرس العظيم ؛ وهو دون البيروني^(٣) في البقرية العلمية ؛ ولا يزال لهُذين الرجلين شأن كبير إلى يومنا .

غير أن ابن سينا كان مترجماً عن روح عصره ؛ وإلى هذا يرجع تأثيره العظيم ، وشأه في التاريخ . وهو لم يفعل ما فعله الفارابي من الانسلاخ عن الحياة العامة والاسترقاق في قراءة شراح مذهب أرسطو ؛ بل يمتزج عنده علم اليونان بالحكمة الشرقية ، وكان يقول حسبنا ما كُتب من شروح لمذاهب

(١) ألف في المنطق قصيدة شاملة باسم الرئيس ابن الحسن سهل بن محمد السملی ؛ وله لطائف في الشعر العلمي وأشعار كثيرة ، بعضها علمي ، وبعضها فلسفي ، وبعضها في تجارب الحياة وللوعظ التهذيبي ؛ وأهم قصائده القصيدة العينية التي وصف فيها هبوط النفس ، ومخالطتها الجسم الكثيف ؛ ومروجها إلى عالمها — (ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٠ — ١٨) ، وتجد قصيدته في النفس وقصيدته في اللطاف ، وهي المسماة « القصيدة للزدوجة » منشورة مع كتاب منطق المعريين — القاهرة ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ م .

(٢) هو أبو القاسم الفردوسي صاحب الشاهنامه (كتاب الملوك) ؛ وهي شعر قليل المبتن ألف بيت ؛ ويقول الأستاذ حوار (Huar) إن الفردوسي ولد ، على ما يحتمل ، عام ٣٢٠ هـ وتوفي عام ٤١١ هـ . انظر دائرة المعارف الإسلامية

(٣) انظر قسم ٩ مما يلي .

القدماء ، فقد آن لنا أن ننشئ فلسفة خاصة بنا ؛ يريد بذلك أن يصوّر النظريات القديمة بصورة جديدة^(١).

٣ — العلوم الفلسفية ، المنطق :

ويحاول ابن سينا في طيّه أن يعرض للسائل في نسق مرتّب ، ولكنه هنا ليس بالمنطقي المدقّق في علمه . وهو يجعل للتجربة ، من الوجهة النظرية على الأقل ، مكاناً عظيماً ؛ فيقتل مثلاً في بيان الشروط التي لا يمكن بدونها القطع بتأثير دواء من الأدوية ، ولكن للبديّ الفلسفية التي يشتمل عليها الطب يجب أن يستعيرها من الفلسفة .

والفلسفة على الحقيقة تنقسم إلى المنطق^(٢) والطبيعة والإلهيات ؛ والفلسفة بالإجمال تشمل علم الوجود بما هو موجود ، وتشمل علم البديّ التي تقوم عليها العلوم الجزئية^(٣) . وبالفلسفة تبلغ النفس للفلسفة أكبر كمال تنسج لبلوغه الطقة الإنسانية .

(١) تجد شيئاً من هذا المعنى في مقدمة ابن سينا لكتابه « منطق للشرقيين » ، ط . القاهرة .

(٢) يقول ابن سينا إن المنطق آلة لتحصيل العلوم « لأنه يكون علماً منبهاً على الأصول التي يحتاج إليها كل من يختص المجهول من العلوم » (منطق للشرقيين ص ٥) . على أن في تقسيم المؤلف هذا إغفالاً لعلم الرياضي ، وهو أجد فروع الفلسفة النظرية عند ابن سينا (نفس المصدر ص ٦ و ٧ ، والمؤلف يعدل من هذا التقسيم فيما بعد ، في مقاله عن ابن سينا في دائرة المعارف الإسلامية ، فيجعل تحميم الفلسفة على نحو ما نلاحظ .

(٣) يقول ابن سينا إن لكل علم مبادئ ، هي مقدمات « تُبرهنه » ولا تتبرهن فيه ؛ وليس على واحد من أصحاب العلوم الجزئية أن يثبت مبادئ علمه ؛ « بل يان مبادئ العلوم الجزئية على صاحب العلم السكلي ، وهو العلم الإلهي ، والعلم الناطق فيها بعد الطبيعة ، وموضوعه الوجود المطلق ، والمطلوب فيه المبادئ العامة والراحيق العامة » . وعنده أن العلم الجزئي يبحث في حال بعض الموجودات ، بخلاف العلم الإلهي ، فهو يبحث في الوجود المطلق ، =

والوجود إما عقلي مفارق ، وهو موضوع ما بعد الطبيعة ؛ وإما مادي محسوس ، وهو موضوع الطبيعة ؛ وإما ذهني متصور ، وهو موضوع المنطق . وموضوع الطبيعة لا يوجد ، ولا يمكن أن يتصور وجوده ، بريثاً عن المادة^(١) ؛ أما موضوع ما بعد الطبيعة فلا تخالطه للمادة أصلاً^(٢) . وموضوع المنطق منتزع من المادة بطريق التجريد^(٣) ، وهو يشبه موضوع الرياضة من بعض الوجوه ، لأن موضوع الرياضة قد يكون مأخوذاً من المادة بطريق التجريد^(٤) ؛ ولكن يمكن على الدوام تصويره وتركيبه من مادة ، على حين أن موضوع المنطق لا وجود له إلا في الذهن ، كغنى الوحدة ، والكثرة ، والمبوم ، والخصوص ، والوجوب ، والإمكان ، ونحوها ؛ فيكون المنطق علماً لمعان ، هي بمثابة الصور التي تمخّذ الفكر .

ومنطق ابن سينا يتفق في التفاصيل مع منطق الفارابي ؛ وربما كنا نستطيع أن نرى هذا الاتفاق أقوى ظهوراً ، لو أن تصانيف الفارابي المنطقية حفظت . ووصلت إلينا بتمامها . وابن سينا كثيراً ما يؤكد نقص العقل الإنساني ، وهذا النص يجعله في حاجة إلى القوانين المنطقية ؛ وكما أن صاحب الفراسة يستنبط من ملامح الشخص الظاهرة أخلاقه النفسية الماخوية فكذلك يتوصل صاحب

== «ويتصل في التفصيل إلى حيث تجدد منه سائر العلوم» . والفلسفة الأولى ، عند ابن سينا ، تبحث في الوجود المطلق ؛ والفلسفة الأولى ، والعلم الكلي ، والإلهي ، وعلم ما بعد الطبيعة كلها شيء واحد ، هو علم مبادئ العلوم الجزئية — كتاب النجاة ص ١٥٩ و١١٤ و٣٢٢ .

(١) منطق للشرقيين ص ٦ .

(٢) حتى ولا في الصور العقل كذات الله ولللاذكية — نفس المصدر ص ٦ .

(٣) هو أمور قد تخالط المادة ، وقد لا تخالطها كالوحدة ، والكثرة ، والكلي ، والجزئي . نفس المصدر ص ٧ .

(٤) موضوعها تخالط المادة ، وقد يتصوره الذهن بلا مادة معينة ، كالثلث والريم فكل مادة تصلح لمخالطتها . نفس المصدر ص ٦ .

المنطق من القدمات المعلومة إلى المجهول^(١). وما أسهل أن تتطرق لهذا الاستنباط أخطاء التخيل والحس؛ فلا بد من مجاهدة الحس لترقى بالتخيل إلى مرتبة اسره العقلية الخالصة، التي نستطيع بها الوصول إلى الحقائق اليقينية المطلقة. وكما أن البدوى لا يحتاج إلى تعلم النحو، فكذلك لا يستغنى عن المنطق إلا رجل مؤيد بإلهام الهى^(٢).

وكذلك يتناول ابن سينا مسألة الكلّيات على طريقة شبيهة بطريقة الفارابى^(٣)، فيذهب إلى أن للأشياء، قبل تكثرها، وجوداً فى علم الله وفى عقول الملائكة (عقول الأفلاك)؛ وهذا الوجود تعرض له الكثرة، إذا اتخذ الصورة المادية؛ ثم يرتقى أخيراً، وتزول عنه العوارض للشخصية، حتى يصير معنى كلياً فى العقل الإنسانى؛ وكما أن أرسطو فرّق بين جوهر أول (الجزئى)، وجوهر ثانٍ (هو الكلّى المقول)، نجد ابن سينا يفرّق بين معنى (intentio) أول ومعنى ثانٍ؛ والأول يتعلق بالجزئيات، والثانى يتعلق بالمعنى العقلية.

٤ — الإلهيات والطبيعة :

أما فى الطبيعة والإلهيات فإن سينا يفارق الفارابى، وتظهر هذه الفارقة أكبر ما تكون فيما ذهب إليه ابن سينا من أن المادة لا تصدر عن الله^(٤)،

(١) يرمز ابن سينا فى قصة حى بن يقظان لعلم المنطق بعلم القراءة، والقراءة معرفة الحق بتوسط أمور ظاهرة؛ والمنطق يتوصل به من مقدمات ظاهرة إلى نتائج ومطلوبات خفية (حى بن يقظان طبعة ليدن ص ٣).

(٢) النجاة ص ٦، ورأى ابن سينا فى أمر النحو والمنطق هو رأى الفارابى المتقدم.

(٣) النجاة ص ٣٥٨ — ٣٦١.

(٤) يقول ابن سينا إن الواجب يرى عن الجسم، وعن كل ما هو بالقوة؛ وهو واحد من كل وجه، فلا يصدر عنه كثير، لا بالعدد، ولا بالانقسام إلى مادة وصورة، ولا اختلفت =

وبذلك جعل المقولات في مكان أعلى من كل ما هو مادي ، فرفع بهذا من شأن النفس من حيث هي وسيطة بين عالم العقول وعالم الأجسام^(١) .

ونحن نستطيع من التأمل في معنى الواجب والممكن أن نصل إلى أن هناك موجوداً واجب الوجود . ويرى ابن سينا أننا لا ينبغي أن نلتزم البرهان على إثبات الباري ، مستدلين عليه بشيء من : لوقاته ، بل ينبغي أن نستنبط من إمكان ما هو موجود وما يجوز في العقل وجوده ، موجوداً أولاً ، واجب الوجود ، وجوده عين ماهيته^(٢) .

== الجملات في ذاته ؟ وإذن فأول الوجودات منه واحد بالمد والذات ؟ وهو عقل عاقل . ولا يمكن أن يكون أول صادر عنه صورة مادية ، وإلا كان ما بعدها من الصور موجوداً بتوسطها ، في حين أن المادة قابلة فقط . ولا كانت العقول والنفوس جواهر مفارقة استحال أن يكون وجودها عن الأول بتوسط شيء غير مفارق ؟ فلماذا في المرتبة الدنيا بعد النفس (نجاته من ٤٤٨ — ٤٥٥) .

(١) يستدرك البارون كارا دي فو ، عند كلامه عن الفارابي في دائرة المعارف الإسلامية ، على هذا الرأي الذي يراه للؤلؤف ، لأنه يؤول أن الفارابي قال بصور المادة من الله . ويستند البارون إلى كتاب الفارابي في مبادئ الوجودات بالعبارة (ترجمة موسى بن تيسون) ، يتبين فيه مراتب الوجودات على طريقة مذهب الصدور ، مما يتفق مع ما يقوله ابن سينا تمام الاتفاق . على أن يان مراتب الصدور ، كما نجد عند الفارابي ، في مختلف كتبه ، لا يختلف عما هو عند ابن سينا ، فالعناصر من آخر الوجودات راجع من ٢٠٩ — ٢١٢ فيما تقدم .

(٢) يشير هنا بالجملة إلى الفرق بين للتكاملين والفلاسفة في إثبات واجب الوجود : فالأولون يستندون إلى الحدوث (نجاته من ٣٤٧) ، مستدلين على الخالق بمخلوقاته ، والآخرين يستندون إلى الإمكان ، فيستدلون على الواجب بإمكان المكملات . وابن سينا يحال معنى العقل والإيجاد إلى : عدم ، ووجود بعدم العدم ، ووجود ، ويبرهن على أن تعلق المفعول بفاعله يكون من جهة وجوده بغيره ، أعني الإمكان ، لا من جهة الحدوث . (إشارات طبعة ليدن من ١٤٨ — ١٤٩) . ويقول (نفس للصدر من ١٤٦) ، بعد إثبات الواجب على أساس أن العالم ممكن ، يحتاج إلى علة تخريجه للوجود ، لأن وجوده ليس من ذاته : « تأمل كيف لم يحتاج شيئاً لنا لثبوت الأول ... إلى تأمل لنبر نفس الوجود ، ولم يحتاج إلى اعتبار من خلقه ونفله ، وإن كان ذلك دليلاً عليه ؟ لكن هذا الباب أوتق وأشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود ، فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ؟ وهو يشهد بذلك ==

وكل ما تحت كرة القمر فهو ممكن ، بل الأفلاك أيضاً ممكنة من حيث هي ؛ وإنما تُعتبر واجبة الوجود بسبب واجب وجود غيرهما ، مُنزّه عن الكثرة والتغير .

وواجب الوجود واحد لا كثرة في ذاته بوجه ، ولا يمكن أن تصدر عنه كثرة ؛ هذا الواجب الأول هو إله ابن سينا . ويجوز أن تضاف إليه صفات كثيرة ، كالقول بأنه عقل ونحو ذلك ؛ غير أنه لا يوصف بها إلا على سبيل السلب أو الإضافة ، حتى لا تتعارض مع وحدة الذات ^(١) .

فالواحد الأول لا يصدر عنه إلا واحد ، هو العقل الأول . والكثرة إنما تبدأ في هذا العقل ، فيتمثله لعلته يصدر عنه ثالث ، هو عقل يدبر الفلك الأقصى ؛ ويتمثله لذاته تصدر عنه نفس ، يفعل عقل الفلك فله بتوسطها ؛ ثم إن العقل الأول ، من حيث هو ممكن الوجود ، يصدر عنه جرم الفلك الأقصى . ويستمر الصدور على هذا النحو ؛ فعن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء : عقل ، ونفس ، وجسم . ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة ، فلا بد له من نفس يؤثر بتوسطها ^(٢) . وأخيراً يأتي العقل الفعال ، وعنه تصدر

== على سائر ما بيده في الوجود ؛ وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإفسي : « سُئِرِهِمْ آيَاتَا فِي الْأَمَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ » ، أقول : هنا حكم لنوم ؛ ثم يقول : « أَوَلَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ » ، أقول : إن هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه .
(١) صفات الواجب وأدلتها في النجاة ص ٣٦٩ — ٣٨٣ ، ٣٩٨ — ٤١١ ، والإشارات ص ١٤٤ — ١٤٧ .

(٢) انظر رسالة في معنى الزيارة ، حيث يقول ابن سينا إن للبدا الأول يؤثر في العقول ، وهذه تؤثر في النفوس ، والنفوس تؤثر في الأجرام السماوية ، وهذه تؤثر في فيا تحت ملك القمر — (طبعة لندن ص ٤٦) .

مادة الأشياء الأرضية ، والصوَرُ الجنسية ، والنفوسُ الإنسانية ؛ وهو يدبّر هذه كلها^(١) .

وهذا الصدور أزلى لا يجوز تصوّره على غير ذلك ؛ ومحلّه الميؤلى . والميؤلى مجرد إمكان أزلى لجميع الموجودات^(٢) . والعقل لا يؤثّر فى الميؤلى ؛ ففى^(٣) الذى يقف عنده فعل العقل ، وهى مبدأ التكرّر فى الجزئيات كلها .

على أنه لم يكن بدّ من أن يستشنع المسلمون الاتقياء هذه الآراء ؛ نعم كان متكلمو المعتزلة يقولون إن الله لا يقدر على فعل الشر ، ولا على فعل شيء يخالف الحكمة^(٤) ؛ ولكننا هنا نرى الفلسفة تقرر أنه لا يقدر إلا على فعل ما هو ممكن فى ذاته ، لا على ما هو ممكن بالإطلاق^(٥) ، كما تقرر أنه لا يصدر عنه مباشرة إلا العقل الأول .

أما فيما عدا هذا فنجد ابن سينا لا يألو جهداً فى التوفيق بين فلسفته وبين عقيدة جمهور المسلمين ، وهم أهل السنة والجماعة ؛ فيقول إن كل ما هو موجود ، خيراً كان أم شراً ، فهو موجود بقدر الله^(٦) . ولكن الله لا يرضى إلا الخير ؛

(١) نجد هنا مفصلاً فى النجاة ص ٤٤٧ — ٤٥٥ .

(٢) إشارات ص ١٥١ .

(٣) انظر مذاهب المتكلمين فيما تقدم من هذا الكتاب ص ٧٩ — ٨٠ .

(٤) عند علماء الإسلام أن الله لا تعلق قهره بالحال ولا بالمتألم ، وهو رأى صحيح . ولعل المؤلف يقصد أن قدرة الله لا تفعل إلا القدر ، كما يمكن أن يؤخذ ذلك من كتاب الإشارات ص ١٥١ .

(٥) لابن سينا رسالة فى القدر يترج فيها مترج أهل السنة فيقول إن الله علم وقدر الأشياء على ما هي عليه قبل خلقها ، ويقول : لو جعلنا للعقل سلطاناً فى مسألة القدر ، وحملناه حكماً لحمل الجباب الأقدس عرشه لعدل وعذر ، فكان لإنشائه ما أثنأ لنرض أجب داعية . وبسبب أعظم عزمه فقام : كلا ! لا يؤمّال عما يفعل ، يعلم ذلك الراسخون فى العلم — (طبعة ليدن ص ٥ ، ٦) — راجع تحليل رسالة القدر هذه ورأى ابن سينا فى القدر فى آخر هذا الفصل .

والشر إنما هو عدم الشيء^(١) ؛ وإن صدر عن الله فهو بالمرض^(٢) . ولو أن الله لم يوجد هذا العالم لما يلزمه من الشر بالضرورة لكان ذلك أعظم شراً^(٣) .

ولا يمكن أن يكون العالم أحسن ولا أبدع مما هو عليه بالفعل^(٤) ؛ والعناية الإلهية السارية بتوسط نفوس الأفلاك تتجلى في نظام العالم البديع . والله والعقل المفارقة لا تعلم إلا الكليات ، فلا تُعنى بالجزئيات^(٥) . ولكن لما كانت نفوس الأفلاك تقدر على إدراك الجزئيات^(٦) ، ولما كان العقل يؤثر في الجسم بتوسط تلك النفوس ، فإن في هذا مستَوْفاً للقول بالعناية بالجزئيات ، وبأشخاص الإنسان ؛ وهو يمكننا من تحليل الوحي وما إليه .

ويظهر أنه ليس بمستحيل ، عند ابن سينا ، أن يوجد جوهر من عدم ،

(١) نجاة ص ٤٦٧ .

(٢) نجاة ص ٤٧٤ .

(٣) نجاة ص ٤٧١ .

(٤) من الوجودات ما هو خير من غيره من الشر ، كالأمور العقلية والساوية ؛ وفي نظم من الوجود ، هو هذا الأرضي ؛ والخير فيه غالب على الشر ، والشر فيه لأجل الخير ، وينبغي ألا يترك خير كثير لغفادى شر قليل ، وعدم وجود العالم أعظم شراً من وجوده كما هو . ويجد في النجاة فصلاً في العناية الإلهية وبيان دخول الشر في القضاء الإلهي ص ٤٦٦ — ٤٧٧ . وآراء ابن سينا هنا تتصل بأراء من تقدمه من فلاسفة اليونان ، وهي فيما يتعلق بالحكم على هذا العالم تشبه آراء ليبنتزشبهاً تماماً في كتابه المسمى Studien zur Theodizee — وهذه نقطة لطيفة تحتاج إلى دراسة ، ولا بد أن تكون آراء ابن سينا قد عرفت للأوربيين من طريق ترجمة كتابه « الشفاء » .

(٥) عند ابن سينا أن العقل الواجب لأشخاص الجزئيات ، مع ما يمرض لها من كون وفساد ، يقتضى تغير ذاته ، « بل واجب الوجود يفعل كل شيء على نحو كماله ؛ ومع ذلك فلا يمزج عنه شيء شخصي ، فلا يمزج عنه مقال ذرة في السموات ولا في الأرض » . وكيفية ذلك أنه يفعل ذاته ، ويفعل أوائل الوجودات ، وكل ما يتولد منها ؛ فإدراكه للجزئيات هو إدراك أسبابها وأنواعها ، على نحو ما يستطيع العالم بحركات السموات أن يني بكسوف معين لإحاطته بأسبابه .

(٦) نجاة ص ٤٩٣ وإشارات ص ٢١٠ .

أو أن يتقدم بعد الوجود ، وذلك خلافاً للقول بالحركة المتصلة ، أو بخروج الأشياء على التدرج من الإمكان إلى الوجود . وكلام ابن سينا في العلاقة بين أصناف الموجودات من العقل والجسم ، والصورة والمادة ، والجوهر والعرض ، يغلب عليه الغموض في الجملة . وأياً ما كان فالحوارق مكان في فلسفة ابن سينا^(١) ؛ وهو يذهب إلى أن في الانفعالات النفسية القوية التي تسبب حرارة شديدة ، على نحو مفاجئ ، مثلاً للآثار الحارقة التي تحدث عن النفس الكلية ، وإن كانت هذه النفس تجري في العادة على قانون طبيعي^(٢) .

ومع قول ابن سينا بمثل هذه الاستعدادات في النفس ، قلنا انتفع بها في بحثه أو بنى عليها فلسفته . وهو يحارب التنجيم والكيمياء بحجج العقل الخالصة . على أنه لم يكذب موت حتى نسبت إليه أشعار في التنجيم^(٣) وصورته بعض القصص التركية الشعبية بصورة ساحر ، وربما كانت محل محل صوفي قديم كان في تلك القصص :

وأكبر دعامة يقوم عليها مذهب ابن سينا في الطبيعة هي افتراض أن الجسم

(١) خص ابن سينا الخط العاشر من إشارات لأسرار الآيات ؛ فإذا بلغنا أن حارقاً أمسك من القوت مدة غير معتادة أو أطلق بقوة فلا ، يخرج من وسع مثله ، أو حدث من غيب ، فيلجئ أن تصدق ذلك ؛ ولكن ابن سينا يمثل هذه الأمور الحارقة لمستقر المادة تحليلًا يرجع فيه إلى اعتبار أمور الطبيعة : ففي الإمساك من الطعام مثلاً يعتمد على ما بين الجسم والنفس من علاقة ؛ فأحوال النفس تؤثر في قوى البدن والمكس ، كما أن الشهوة تسقط عند الخائف ؛ وقوى بدن العارف تنجذب وراء همه للتوجه بالكلية إلى العالم القدسي ، فتشغل الأفعال الطبيعية للنسوة إلى النفس النباتية ؛ وينتهي ابن سينا إلى أن إمساك العارف عن الطعام غير مضاد لمذهب الطبيعة . وليرجع القارىء إلى استقصاء الحوارق وتعليقها في الإشارات ص ٢٠٧ — ٢٢٢ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ١٦ .

لا يمكن أن يكون قاهلاً ؛ والقابل هو دائماً قوة أو صورة أو نفس أو العقل يتوسط النفس . وعنده أن في العالم الطبيعي قوى متدرجة لا حصر لها ، وأهم مراتبها من أدناها إلى أعلاها هي : قوى الطبيعة ، والنبات ، والحيوان ، والنفوس الإنسانية ، والنفوس الكلية .

٥ — مونساه والنفس الإنسانية :

وجه القاربي كلُّ هم إلى العقل الخالص ، وقد أثر القابل لذاته ؛ أما ابن سينا فنشاطه موجَّه دائماً إلى النفس . وكما أنه في طبيَّه وضع الجسم نصب عينه ، فإنه في فلسفته جعل النفس في هذا المكان ؛ بل هو يسمي موسوعته الفلسفية : « الشفاء » (أى شفاء النفس) ؛ فلم النفس هو محور فلسفته .

ومذهبُ ابن سينا في الإنسان إثنيني* [أى أن الإنسان مركَّب من جسد ونفس] ، وليس بين الجسد والنفس اتصالٌ في الجوهر . وكما أن الأجسام كلها توجد من امتزاج العناصر بفعل الكواكب ، فالجسم الإنساني ينشأ من أحسن الأنسجة المنصيرية اعتدالاً ؛ وإذن فمن الممكن أن تنشأ الأجسام نشوءاً طبيعياً ، ويمكن أيضاً وجودُ نوع الإنسان وبقاؤه على هذا النحو الطبيعي^(١) . ولكن

(١) يقول ابن سينا إن جميع العناصر الأربعة بطبيعتها تلوح الأجرام الفلكية ؛ والكائنات الفاسدات تنوِّد من تأثير تلك وطاعة هذه . وإذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً نشأ منها بسبب القوى الفلكية نبات ، وإذا زاد اعتدال المزاج استعد لقبول النفس الحيوانية بعد أن يستوى درجة النفس النباتية ، حتى إذا أمِن في الاعتدال قبل النفس الإنسانية . على أن قوى النفس ليست ناشئة من امتزاج العناصر ، بل هي مستفادة من خارج — النتيجة من ٢٤٩ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، وكتاب النفس طبعة فانكس من ٧٨ — ٣٠ . على أن السكندى قد سبق ابن سينا بالقول بنوع من هذه الآراء ، فهو يفسر نشوء النوع الإنساني وما على الأرض من الحرث والنسل بفعل المؤثرات العلوية التي هي أداة في يد المبدع . راجع الجزء الأول من رسائل السكندى ، من ٢٠٨ — ٢٣٧ .

النفس لا تنشأ من امتزاج العناصر ، وهي ليست صورة لازمة للجسد ، بل هي عارضة له . ولكل جسد نفس خاصة لا تصلح إلا له ؛ وهي تفيض عليه من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال . وكل نفس من أول أسرها جوهر جزئي مستقل بذاته ، ولا تزال جزئيتها واستقلالها يتزايدان مدة بقائها في الجسد .

على أن هذا لا يتفق بوجه مع القول بأن المادة أصل التكاثر في الجزئيات ؛ ولكن فيلسوفنا يُكبرُ النفس ، ويُعجب بها إعجاب الأب بابن له صغير تابع . ولم يكن ابن سينا سهل التصديق لما يُبقى إليه ، وهو كثيراً ما يحذّرنا من أن نتسرع في قبول أسرار من عجائب أحوال النفس وخوارقها^(١) ؛ ولكنه يقصّ علينا الكثير من قوى النفس المعجبية المختلفة ، وبما يمكن أن يصدر عنها من آثار ، وهي تسلك طرق الحياة اللتوية التشعبية وتتجاوز مهابي اللاوجود وتجتاز مراتب الموجودات المتفاوتة .

والقوى النظرية أفضلُ قوى النفس . والحواس الظاهرة والباطنة تنقل إلى النفس الناطقة معرفة هذا العالم . وابن سينا يفصل بنوع خاص في نظرية الحواس الباطنة ، أو قوى التخيل المتوسطة بين الحس والعقل والتي مركزها الدماغ .

جرى الفلاسفة المطبّيون على القول بوجود ثلاث حواس باطنة ، أو ثلاث مراحل لعملية التخيل :

١ — تجّمع الإدراكات الحسية الجزئية يحملتها ، وجعلها صورة كلية ، وذلك في مقدّم المذمة ١١٦ الشترك [.

(١) ارجع إلى النمط العاشر من الإشارات حيث يطل ابن سينا الحواري تليلاً يجعلها جارية على قانون الطبيعة .

٢ — التصرف في هذه الصور التي في الحس المشترك وتحويلها بمعونة الصور الموجودة قبلها ، أعنى حدوث الإدراك على الحقيقة ؛ وذلك في التجويف الأوسط من الدماغ .

٣ — حفظ الصور للدركة ، في الحافظة ؛ ومركزها مؤخر الدماغ .

أما ابن سينا فهو يذهب في التحليل إلى أبعد من هؤلاء الفلاسفة ؛ ففي التجويف المقدم من الدماغ نجد يفرق بين الحس المشترك ، وبين حافظة هي خزانة الصور التي في الحس المشترك^(١) ؛ ثم هو يذهب إلى أن الإدراك ، الذي هو وظيفة التجويف الأوسط من الدماغ^(٢) ، يحدث بعضه دون شعور ، وذلك بتأثير الحياة الحسية الزوجية ، كما هو الحال في الحيوان ، وبعضه يحدث عن شعور بفعل العقل . وفي الحالة الأولى يظل الإدراك متصلاً بالجزئي ، فالشاة تدرك عداوة الذئب^(٣) ؛ أما في الحالة الثانية فتتسع دائرة الإدراك ، حتى يصير كلياً . وتأتي بعد ذلك قوة خامسة ، مقرها التجويف المؤخر من الدماغ ، وهي القوة الحافظة المتصورة ، أو خزانة الصور التي تتكون من القوة الوهمية الحسية والإدراك العقلي^(٤) .

(١) يسمى الحس المشترك فانطاسيا (نجاة ص ٢٦٥) ، ويسميه للتصورة (قس المصدر ص ٥٢) ، وهي التي تقبل جميع الصور الحسية التي تأتي بها الحواس ؛ ويسمى الحافظة الخيال أو الصورة ، وهي تحفظ ما يقبله الحس المشترك — نجاة ص ٢٦٦ .

(٢) تسمى هذه القوة عند الإنسان بالمفكرة وعند الحيوان بالتمخيلة .

(٣) يسمى هذه القوة بالوهمية ، وهي في نهاية التجويف الأوسط ، وتدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية ، كعداوة الذئب ومحبة الطفل (نجاة ص ٢٦٦) .

(٤) ينطبق هذا التقسيم على ما في كتاب النجاة انطباقاً تاماً ، ولله الرأي الأخير لابن سينا ، وفي كتاب النفس أربع حواس باطنة لا تخلو من اضطراب (ص ٥١ — ٥٣) .

وعلى هذا فمند ابن سينا خمس حواس باطنة تقابل الخمس الظاهرة^(١) ؛ غير أن هذه الحواس الباطنة تختلف تمام الاختلاف عن نظائرها عند إخوان الصفا (انظر ب ٣ ف ٢ ق ٨) .

وهنا يمرض سؤال لا يجيب عليه ابن سينا وهو : هل يمكن فصل التذكر واعتباره قوة مستقلة عن الحفظ^(٢) ؟

٦ - العقل :

والعقل هو أعلى قوى النفس النظرية . وفي الإنسان عقلٌ أعلى ، وفعله يُظهر التمدد في الطبيعة الإنسانية ظهوراً اعتبارياً غير مباشر^(٣) ؛ غير أن وحدة العقل تجعل مباشرة في شعورنا بأنفسنا ، أو إدراكنا لذاتنا إدراكاً خالصاً .

والعقل لا يترك قوى النفس الدنيا في مكانها ، بل هو يرتقى بها ، وذلك بجريد الإحساس من العوارض المشخصة وابتزاع صورة كلية من الصور المتخيلة .

والعقل يكون في أول الأمر عقلاً بالقوة ؛ ثم يصير عقلاً بالفعل ، وذلك بما يصل إليه من إحساسات تؤديها إليه الحواس الظاهرة والباطنة ؛ فالعقل يخرج بالاستعمال من القوة إلى الفعل ، وهذا يحدث بواسطة الإدراك ، ولكن بهدئ

(١) الحواس الظاهرة في الحيوان الناطق من حيث للنفس تريب تريب يخالف تربيتها في الحيوان غير الناطق — كتاب النفس ص ٢٦ — ٢٨ .

(٢) يسمى ابن سينا القوة الحاسة التي في مؤخر الدماغ القوة الحافظة المذاكرة — نجاة ص ٢٦٦ ونفس ص ٥٢ .

(٣) لهذا العقل اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية ، واعتبار آخر بالقياس إلى القوة النورية ، وثالث بالقياس إلى ذاته — نجاة ص ٢٦٧ .

وإنارة من فوق ، من واهب الصور ، وهو العقل الفعّال الذي يُفيض الصور على العقل الإنساني^(١) .

غير أن نفس الإنسان ليس فيها حافظةٌ تحفظ المعاني العقلية المجردة ، لأنّ الذاكرة لا بدّ أن ترتكز أبداً على موضوع محسوس . فإذا أدركت النفس الناطقة شيئاً فإن هذا الإدراك يفيض عليها دائماً من العقل الفعّال . والنفوس الناطقة لا تتمايز بموضوع معرفتها ولا بمقدار ما حصلته من معارف ، وإنما يكون تمايزها بمقدار سرعة استعدادها للاتصال بالعقل الفعّال ، الذي تتلقى عنه المعرفة^(٢) .

ثم إن النفس الناطقة ، التي تعرف ما تحتها بفضل علوّها عليه ، وتعرف ما فوقها بشروق نور العقل الكلي ، هي الإنسان على الحقيقة ؛ وهي حادثة عن عدم ، ولكنها جوهر فردى بسيط ، لا يطرأ عليه فساد ، ولا يعرض له فناء . وفي هذه النقطة وضوح يمتاز به مذهب ابن سينا على مذهب الفارابي^(٣) . ومنذ عهد ابن سينا صار المذهب القائل بخلود النفوس الإنسانية الجزئية الحادثة يُعرف

(١) نجاة ص ٢٦٩ — ٢٧٢ .

(٢) لعقل الميولاني حالات : فإذا كان الاستعداد قوياً لم يحتاج في الاتصال بالعقل الفعّال إلى كبير شيء ، ولا إلى تعليم ، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه ؛ وتسمى هذه الحالة من العقل الميولاني قدسياً ، ولا يشترك فيه جميع الناس . والمندس فعل للذهن يستنبط به بذاته الحد الأوسط ؛ والذكاء قوة المندس ، والمندس يتفاوت كذاً وكيفاً . ومن الناس من يكون صافي النفس شديد الاتصال بالمبادئ العقلية ، بحيث يشتمل حدساً ، أى قبولاً لإلهام العقل الفعّال ، وترسم فيه الصور التي في العقل الفعّال دفعة أو قريباً من دفعة — كتاب النجاة ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ .

(٣) كتاب النفس ص ٧٤ — ٧٧ . وهنا يبين ابن سينا بقاء النفوس بعد الموت متعلقة بالعقل الفعّال ، بل هو يقول إنها تتحد به ، على أننا نستطيع أن نفهم من كتاب المدينة الفاضلة لفارابي (ص ٦٥) ، بطريقة لا تحتمل العكس ، أنه يعتقد بخلود النفوس الجزئية ؛ ولعل مذهب الفارابي أوضح من مذهب ابن سينا .

في الشرق بأنه مذهب أرسطو ، وصار المذهب المقابل له يعرف بأنه مذهب أفلاطون^(١) . ولهذا كانت فلسفة ابن سينا أكثر من غيرها اتفاقاً مع الدين .

والنفس من البدن الذي تحمل فيه ومن العالم المحسوس بمجملته مدرسة تتكون فيها . وبعد الموت الجسدي ، وهو بطلان نهائي أبدى للبدن^(٢) ، تبقى النفس على اتصال قوى أو ضعيف بالعقل الكلّي . وسعادة النفس الخليّة العارفة هي في اتحادها بالعقل العقالي (وهو ليس اتحاداً تاماً) ؛ أما غيرها من النفوس فخطأ الشقاء الأبدى . وكما أن ضعف الجسم يؤدي إلى المرض ، فكذلك يكون العذاب نتيجة لازمة للنفس الشريرة^(٣) . وعلى هذا النحو يكون الثواب الأخرى متناسباً مع الدرجة التي بلغتها النفس من الصحة والمعرفة في حياتها على هذه الأرض^(٤) . والنفس التي صفا جوهرها من كدر الطبيعة تنزّي عن آلام هذه الحياة بما تؤمّله من خلود^(٥) .

وطبيعي أنه لا يصل إلى الجنب الأسمى إلا القليلون ؛ فليس على ذروة الحقيقة . مكان يتسع للكثيرين ، ولا يصل إلى شجرة معرفة الله التي تهدق متفرّدة في علوّها العظيم إلا واحد بعد واحد^(٦) .

(١) انظر مثلاً التهاافت للقرابي طبعة بيروت ص ٣٣ — ٣٤ .

(٢) رسالة في دفع التهم من الموت طبعة ليدن ص ٥٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٥١ . وابن سينا يحلل في هذه الرسالة أسباب الخوف من الموت مبرهنات على أنها ظنون باطلة .

(٤) يبين ابن سينا في رسالته في ماحية الصلاة (ليدن ص ٣٤) أن سعادة النفس وثوابها متناسبان مع كمال فعلها في الدنيا — انظر أيضاً « رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها » ص ١٠ — ١١ .

(٥) رسالة دفع التهم من الموت ص ٥١ .

(٦) يحتم ابن سينا رسالته في مقامات العارفين بأن يشير إلى قلة عدد الواعين إلى الحق . ويقول : « جلّ جنب الحق من أن يكون شريعة لكل وارد ، أو يظلم عليه إلا واحد » بعد واحد ، — طبعة ليدن ص ٢١ — ٢٢ .

٧ - نظرية العقل في نورها الرمزي :

ويجري ابن سينا في بيان مذهبه في العقل الإنساني على طريقة الرمز التي كلف بها أدباء القروس المتأخرون ؛ فينتفع بما انتهى إليه من خيال شعري ، ويقسره . وأول ما يستحق عنايتنا شخصية حى بن يقظان الرمزية ؛ وهي تبين عروج النفس من عالم العناصر ، مجتازة عوالم الطبيعة والنفوس والعقول ، حتى تبلغ عرش الواحد القديم ؛ ويظهر حى بن يقظان لفيلسوفنا شيئاً قديماً قد أوغل في لسن ، ولكنه « في طراوة العز » لم يهين منه عظم ، ولا تَضْمَضِع له ركن ، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب ^(١) ؛ وهو يتطوع بهدايته إلى السبيل . حاول فيلسوفنا أن يعرف الأرض والسموات بالحواس الظاهرة والباطنة ، ويفتح أمامه طريقان : إلى الغرب طريق للسادة والشر ، وإلى الشرق طريق الصور للعقولة التي لا تخالطها للسادة أبداً ؛ ويقود حى بن يقظان فيلسوفنا في هذا الطريق ، ويردان معاً شريعة الحسكة الإلهية ، ينبوع الشباب الدائم ^(٢) ، حيث الحسن حجاب الحسن ، والنور حجاب للنور ^(٣) ، وحيث السر الأزل ^(٤) .

(١) قصة حى بن يقظان ، طبعة لندن ص ١ - ٢ .

(٢) يقصد بالشباب الدائم أن العالم العقل تسمره العقول للعارفة . وهم لا يتربهم تغير ، ولا تستجلب بهم طبائهم إلى الخيب والمهرم ؛ والوالد فيهم ، وإن كان أقدم مدة فهو أسبق وأشبه بهجة ، وابن سينا يشير بذلك إلى صدور العقول بعضهم عن بعض ، واستحالة وصول أثر الزمان إليهم (حى بن يقظان ص ٢٠) .

(٣) يقول فيلسوفنا : لو لم أحد أن يتأمل الأول حمر طرفه ، وكاد يختلف بصره ، لأن مدة حسنه تحجب حسنه ، ونوره يحول دون مشاهدة نوره (حى بن يقظان ص ٧١)^٥ .

(٤) يريد أن الأول فوق الوصف ، وفوق الإدراك ، « كله لحسنه وجه ، ولجوذه يد » .

لا يعرف بشير ذاته ، فهو فوق التمثيل والوصف .

فحى بن يقظان هو هادى النفوس الناطقة الإنسانية ، وهو العقل الفعّال ،
آخر العقول الفلكية ، وهو الذى يؤثر فى العقل الإنسانى^(١) .

ويستخرج ابن سينا مثل هذا المعنى من أسطورة ترجع إلى العصر اليونانى
التأخر أصابها تحويرٌ بعد تحوير ، وهى قصة الأخوين سلامان وأبسال^(٢) :
أما سلامان فهو عند ابن سينا مثّلُ للنفوس الناطقة [وأبسال مثل العقل النظرى ،
وهو درجتها فى العرفان] ، وزوجته (القوة البدنية الأمارة للشهوة) تقع فى حب
أبسال ، [فهأبى عليها (وهذا الإياء هو انجذاب العقل إلى عالمه)] ، فتكيد
لإيقاعه بين أحضانها [بالاستماعة بأختها (وهى القوة المسلية التى تسمى العقل المطيع
للعقل النظرى)] وتلبسها نفسها بدل أختها (وهذا هو تسويل النفس الأمارة) ؛
ولكن قبل أن تمعن الساعمة الحاسمة بلوح من السماء برق [هو الخليفة الإلهية
التي تسنح فى أثناء الاشتغال بالأمور الدانية ، وهى جذبةٌ من جذبات الحق] ،
فيكشف لمين أبسال حقيقة الأمر الذى أوشك أن يقع فيه ، وينتشله من عالم
الشهوات الحسية إلى عالم العقل المحض .

وفى رسالة أخرى يشبّه ابن سينا نفس الفيلسوف بطائر يفلت من حبال
الحياة الأرضية بعد كدٍ شديد ويطير قاطعاً مناطق شتى ، حتى يخلصه ملك الموت
من آخر أغلاله^(٣) .

(١) خير الفارى أن يرجع إلى قصة حى بن يقظان مع الفرح الذى نصره معها مهران
Mehren ، وهى قصة رمزية تبين قوى الإنسان وتقيده بمقتضياتها : فالرفاء قوى الإنسان ،
والعقل الفعال شبح بهى ، واللبل تخاطبه استعداد العقل الإنسانى ، والقوة الغضبية أمة فى خلق
السباع ، والفهموانية أمة فى خلق البهائم وهكذا .

(٢) نجد هذه القصة مفصلة ، بعد قصتين تشبهانها ، وعليها شرح الطوسى ، فى آخر
« دس رسائل فى الحكمة والطبيعات » لابن سينا ، طبعة القسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

(٣) هذه هى رسالة الطير ، وهى من طراز حى بن يقظان ، تشبّه النفوس بسرب =

تلك حكمة ابن سينا الإشراقية ؛ فنفسه تصبوا إلى أشياء ، وليس في خزانه
طلبه ما يشفي غليلها ، ولا تروى ظلماتها حياتهُ في القصور .

٨ - الحكمة المشرقية :

ولا يتعرض فيلسوفنا لبناء المذاهب الأخلاقية والسياسة من ناحيتها النظرية ،
بل يترك ذلك لعلماء الفقه ؛ أما هو فيشر أنه رجل مُلهم ، كأنه ملاك في مرتبة
من هو فوق جميع القيود الإنسانية . وعنده أن أحكام الشريعة ، أو الأحكام
الوضعية في الدولة ، إنما تجب على العامة . كان محمد (عليه الصلاة والسلام) يرى
إلى إخراج العرب من بدائنتهم ؛ ولبوغ هذه الغاية بث فيهم الاعتقاد ببعث
الأجساد ، وهم ما كانوا ليدركوا معنى السعادة الروحية المحضة ، فلم يجد بداً من
أن يعلمهم ما يريد من طريق الأخبار بعذاب أو نعيم بدني ينتظرهم في الحياة
الأخرى ^(١) . والزهاد ، وإن أعرضوا عن متاع الدنيا وطيباتها إعراضاً تاماً ،
يشبهون هؤلاء العامة للمتعلقين بالحسوس والذين تقوم عبادتهم لله على التمسك
برسوم ظاهرية ؛ وما ذلك إلا لأن الزهاد إنما يتركون لذات الدنيا مرتقبين ثواباً
أخروياً ^(٢) . ونم قوم أعلى مقاماً من العامة ومن الزهاد ، وهم [العارفون الذين]

== من الطير يستنويها الصيادون ، تقع في أشراكهم ، فتنضم عليها ، ولا تزال تحاول الخلاص
حتى تغلص رؤوسها وأجنحتها ، وتبقى أرجلها ، فتطير بجنازة السوالم المتتالية حتى يبلغ مرث
للك فتدخل عليه وتشكو حالها ، فيربها من لطفه وينفذ إليها من يخلصها من آخر أغلالها ،
وهو ملك الموت . (هذه الرسالة مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الإشراقية
التي نشرها مهران (Mehren) . وقد كتب النزال من وجهة نظره أيضاً رسالة أسماها « رسالة
الطير » في نفس المعنى بوجه عام . وبينه وبين ابن سينا مجال للمقارنة — راجع التعليق
في آخر هذا الفصل .

(١) هنا تصور خاص لدى بور ، لا يستند على نصوص صريحة لابن سينا .

(٢) بين ابن سينا في مقامات المارقي (س ١٩٨ — ١٩٩ من الإشارات طبعة ليدن ==

يعبدون الله حق عبادته ، فيحبونه حباً روحياً ، منصرفين إليه بفكرهم ، لا يبتغون بذلك غير ذات الحق ؛ فهم لا يرجون ثواباً ، ولا يخافون عقاباً^(١) ، ويمتازون على من عداهم بأن أرواحهم قد انطلقت من القيود^(٢) .

ولكن هذا سر ينبغي ألا يُذاع للعامة ، والفيلسوف إنما يُفنى به إلى خاصة سرديده^(٣) .

٩ - عصر ابن سينا والبيروني :

وقد اجتمع ابن سينا في أسفاره بكثير من علماء عصره ؛ والظاهر أنه لم تنشأ عن هذا الاجتماع صلات دائمة . وكما أن ابن سينا لا يشعر بفضل لأحد من

(= ١٨٩٢) أن الزاهد هو المرء من متاع الدنيا وطيباتها ، وأن العابد هو اللواغب على العبادات ، وأن العارف هو المنصرف بفكره إلى قدس الجبروت ، مستديماً لفروق نور الحق في سره . وزهد غير العارف معاملة "ما" ، "كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة" ، وزهد العارف "نزهة عما يشغل سره عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق" ؛ وعبادة غير العارف معاملة "ما" ، كأنه يعمل لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ، وعبادة العارف "رياضة ما لهيئته وقوى نفسه للتوهمة والتخيلة ليجردها بالتصويد عن جناب الفروغ إلى جناب الحق ، فتصير مسألة لـ"الباطن حين ما يستجلى الحق" ، لا تنازعه ؛ فيخلص السر إلى الشروق الساطع ، ويصير ذلك ملكة مستقرة ، كما شاء السر اطلع على نور الحق ، غير مُزاحم من الهم ، بل مع تيسير منها له ، فيكون بكنيته متغزلاً في سلك القدس .

(١) العارف يريد الحق لذاته ، ويميله لأنه مستحق لعبادة ، لا رغبة ولا رغبة ، وإلا كان الحق واسطة ، بل يقول ابن سينا : إن من آثار الشرفان للرفاق فقد قال بالثاني ، فليس موحداً — نفس للصدر للتقدم .

(٢) العارفون قد انطلقوا من قيود الذات ، ونزهوا حتى عن الزهد ، لأنه شاغل ، وعن العبادة ، لأن تطويع النفس للأمانة يحز . وربما ذهل العارف وغفل عن كل شيء ، فصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعية . وهو في حكم من لا يكتف — نفس للصدر .

(٣) هذا هو تصوف ابن سينا أو حكته المشرقية التي يرى جولدزهر (الفلسفة الإسلامية. Kultur der Gegenwart, 1, 5, S. 59) أنها تمارس فلسفته ، ويرى شيدر Die Antike, Bd. 4 (1928) S. 264 أن ابن سينا قد كوّنوها بالقليل البارد .

المتقدمين إلا للفارابي^(١) فهو كذلك لا يعترف بفضل لأحد من أهل زمانه إلا للأسماء الذين أظلموا في كنفهم . وقد اجتمع بابن مسكويه (انظر ب ٤ ف ٣) مرات كثيرة وانتقده . وكانت له مراسلة مع البيروني^(٢) ، وهو معاصره وأهل منه كمبا في البحث العلمي ؛ ولكن سرعان ما انقطعت هذه المراسلة^(٣) .

والبيروني أولى بأن يُعدّ تلميذاً للكندى والسعدي من أن نعتبره تلميذاً للفارابي أولابن سينا الذي هو أصغر منه سنًا ؛ ومع هذا فيجدر أن نذكر القليل من أسره في هذا المقام ، لأنه يعبر عن خصائص عصره . كان أكبر عم البيروني متجهًا إلى الرياضيات والفلك ومعرفة أحوال البلدان والأمم . وكان باحثًا دقيق الملاحظة ، وناقداً صائب النقد . وهو — مع هذا — مدين للفلسفة بما كشفت له من غوامض كثيرة ؛ وكان يجعل لها حظًا من عنايته ، لأنه يعدها ظاهرة من ظواهر الحضارة .

(١) ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٣ .

(٢) هو الأستاذ أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني (٣٦٢ — ٤٤٠ هـ) ، عالم جليل سافر إلى الهند ودرس لغة أهلها وثقافتهم ؛ ودوّن دراسته في كتابه : « تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردوذة » ، وهو من أهمّ الكتب التي يُرجع إليها في علوم الهند . والبيروني باحث علمي نزيه ، وهو يبين في مقدمة كتابه مزال أقدام الكتاب ، وحيلولة التصيب دون تقريرهم للحق . ويدل كتابه عن الهند وكتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » على سعة في العلم واللباس بلفات الأمم وتاريخها وثقافتها . وقد أغاد اللغة العربية إذ مرّ بها على التعبير عن دقائق التفكير الهندي ، وإن طال ما سافر إلى الهند وقضى فيها أربعين عاماً ودرس لغة أهلها ليتمكن من دراسة علومهم ، فهو نافذة في تاريخ الشرق ، إذ أخبرنا أن فلاسفة الإسلام أنفسهم لم يقرءوا الفلسفة بلغة أهلها — تراجع مقدمة سخاو لكتاب الهند لأجل تقدير قيمة الكتاب ومجهود البيروني .

(٣) ارجع إلى مقدمة كتاب « الآثار » . نسخة أوروبا للعلامة سخاو Sachau : وانظر تاريخ حكماء الإسلام (نسخة صوان الحسكة) للبيهقي (مخطوط بدار الكتب المصرية ص ٤٢ — ٤٣) ونزهة الأرواح للصهرزوري (مصور مكتبة الجامعة ص ٢٠٧ — ٢٠٩) وانظر معجم الأدباء ج ٢ ص ٣٠٨ — ٣١٤ .

وقد أصاب البيروني في أن بين وجوه للتوافق بين الفلسفة الفيشاغورية الأفلاطونية والحكمة الهندية والكثير من مذاهب الصوفية . وملاحظته لسمو العلم اليوناني ، إذا قيس بمحاولات العرب والهنود وبما أُنشِجته بجهودهم ، ليس أقل من ذلك إصابة للحقيقة . وهو يقول إن بلاد الهند — دَعُ عنك بلاد العرب — لم تُنْجِب فيلسوفاً مثل سقراط ، ولم يكن للهنود منهجٌ علمي يَخْلُصُ عنهم بما يخالطه من أوهام^(١) . ومع ذلك يريد أن يُقَصِّف بعض الهنود ، فيرتضى بعض تعاليم أصحاب أرجيهد ، ويذكر منها ما يأتي : « تكفيها معرفة الموضع الذي يبلغه الشماع ، ولا نحتاج إلى ما يبلغه ، وإن عظم في ذاته ؛ فما لا يبلغه الشماع لا يدركه الإحساس ، وما يُحَسَّن به فليس بمعلوم »^(٢) .

ومن هذا تنبهن لنا فلسفة البيروني ، فهو يرى أن العلم اليقيني لا يحصل إلا من إحساسات يؤلف بينها العقل على نمط منطقي^(٣) . وهذا أن مطالب الحياة تجلبنا في حاجة إلى فلسفة عملية تُنَبِّئُ بها العدو من الصديق ؛ والبيروني نفسه يستند أنه بهذا لم يقل كل ما يُقال ، ولا آخر ما يمكن أن يقال^(٤) . .

١٠ — بهمنيار بن الحرزباده :

وقد انتهى إلينا من أسماء تلاميذ ابن سينا أكثر مما خُصَّ إلينا من كتبهم^(٥) . وقد ذكر الجوزجاني ، في ترجمة كتبها لنفسه ، تاريخ حياة أستاذه .

(١) كتاب تحقيق ما للهند من مقولة ، ص ١٢ ، طبعة ليتزج ١٩٢٥ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٠ — ١١١ .

(٣) تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٥ .

(٤) انظر تعليقاً خاصاً ، من البيروني ، في آخر هذا الفصل .

(٥) من تلاميذ ابن سينا ، هذا بهمنيار ، أبو الحسن بن طاهر بن زينة للتوفيق

عام ٤٤٠ هـ وأبو عبيد عبد الواحد الجوزجاني ، وأبو عبد الله للمصوى . انظر كتاب البيهقي .
المهرزودي المتقدم ذكرها .

وعندنا كذلك بعض الرسائل التي ألحقها أبو الحسن بهمنيار بن الرزبان ،
ويكاد ما فيها يكون متفقاً تمام الاتفاق مع مذهب أستاذه ابن سينا . ولكن
الميلوى تبدو عند بهمنيار مسلوقة بعض جوهراتها ، وهي ، باعتبارها إمكان
الوجود ، لا تمدو عنده أن تكون إضافة أو معنى ذهني^(١) .

يصف بهمنيار الله بأنه واجب الوجود الواحد ، الذي لا علة لوجوده ،
ولا تمدد فيه ، لا بأنه الحى الخالق لكل شيء . هو يقول إن الله علة وجود
العالم ، غير أن العلول مع العلة بالضرورة في زمان واحد^(٢) ؛ وإلا كانت العلة غير
تامة لروض التغير لها ؛ ووجود الله سابق على وجود العالم سبقاً ذاتياً لا زمانياً ،
وإذن فيجوز أن يُضاف للبارى ثلاث صفات ، وهي : كونه أوّل بالذات ؛
وكونه قائماً بذاته ؛ وكونه واجب الوجود^(٣) . وبعبارة أخرى : إن ذات الله
هي وجوب وجوده^(٤) . وكل ما هو ممكن يستمد وجوده من واجب الوجود .

وهذا يتفق مع مذهب ابن سينا اتفاقاً تاماً ، كما يتفق معه مذهب بهمنيار
في العالم وفي النفوس^(٥) . وكل شيء تحقق وجوده بالفعل ، كقول الأفلاك

(١) يقول أبو الحسن في كتابه ما بعد الطبيعة : إن للممكن يكون مسبوقاً بإمكان
وجوده ، وهذا الإمكان معنى موجود ، وهو إما لا قائم في موضوع وإما قائم في موضوع ؛
وفي الحالة الأولى يكون له وجود خاص لا يجب أن يكون به مضافاً ، « وإمكان الوجود
إما هو ما هو بالإضافة إلى ما هو إمكان وجوده » س ٨ .

(٢) ما بعد الطبيعة س ٦ .

(٣) « الوجود بما هو موجود لا يختلف في الشدة والضعف ، ولا يقبل الأقل
والأقصى ، وإنما يختلف في ثلاثة أحكام ، وهي : التقدم والتأخر ، والاستثناء والحاجة »
والوجوب والإمكان « نفس المصدر س ١٠ .

(٤) نفس المصدر س ٦ .

(٥) رسالة مراتب للوجودات س ١٢ — ١٩ .

المتكثرة بالنوع ، أو كالمهيولى الأولى ، أو النفوس الإنسانية المتكثرة بالأشخاص^(١) ، فهو أبدى . والوجود إذا صار بالفعل استحال أن ينعدم ، لأنه قد خرج من كل متعلقات الإمكان .

والموجودات العقلية تمتاز بأنها تدرك ذواتها . وليست الإرادة عند بهمنيار سوى معرفة للريد لما يلزم عن ذاته^(٢) ، وحياة النفس الناطقة وسعادتها هي في إدراكها لذاتها .

١١ — أثر ابن سينا بعد وفاته :

وقد كان لابن سينا تأثير واسع النطاق . وقال « قانونه » في الطب تقديراً عظيماً ، حتى في الغرب ، من القرن الثالث عشر إلى السادس عشر الميلادي ؛ ولا يزال أهل فارس يتداوون بما يصفه لهم إلى أيامنا . وكان تأثير ابن سينا في الفلسفة النصرانية في القرون الوسطى عظيم الشأن . وقد جعله دانتى بين أبقراط وجالينوس ؛ وزعم اسكالجر (Scaliger) أنه قرين جالينوس في الطب ، وأنه أهل منه كمياً في الفلسفة .

كان ابن سينا ، ولا يزال ، يُتَدُّ عند أهل المشرق أمير الفلاسفة ؛ وقد ظلت الفلسفة الأرسطية المصطبغة بالذهب الأفلاطوني الجديد معروفة عند الشرقيين على الصورة التي عرضها فيها ابن سينا . ولؤلؤاته مخطوطات كثيرة ، وهذا دليل على

(١) هذه الأشياء عند بهمنيار بائط ، وهو يقول إن البائط لو كانت تهتد لوجب أن تكون فيها قوة الوجود والقاء ، فتكون موجودة ومعدومة معاً ؛ « فيسبب أن البائط ، إذا صارت بالفعل ، لم تبق فيها القوة والإمكان ، بل إنما يصح ذلك في المركبات التي لها إمكانان ، فيبطل أحدهما عند كونها بالفعل ويبقى الآخر في المادة » . نفس المصدر ص ١٢ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢ — ١٣ .

ذيوها . ويُعرف من مختصرات كتبه وشروحها ما يحمل عن الحصر ، وكان الأطباء ورجال الدولة ، بل وعلماؤ الدين ، يدرسون كتب ابن سينا ؛ ولم يكن يتجاوز كُتُبَه إلى الأصول التي أخذ منها إلا القليلون .

ولا عجب أن يكون لابن سينا أعداء كثيرون من أول الأُمَر ، وكانوا أهل صوتاً من أصدقائه . وقد وجد عليه بعضُ الشعراء^(١) .

أما علماؤ الدين فهم بين موافقي له ، وبين محاولي دحض مذهب . وقد أصر الخليفة المستنجد في بغداد أن تحرق مؤلفات ابن سينا ، وكانت ضمن مجموعة فلسفية في مكتبة أحد القضاة ؛ وكان ذلك في عام ١١٥٠ م (حوالى عام ٥٤٤ هـ^(٢)) .

تعليق هامش ٥ ص ٢٥٦

رسالة ابن سينا « في القدر » من أحسن رسائله الرمزية ذات النزعة الصوفية ، وهي رسالة متكلفة الأسلوب مُثَقَلَةٌ بالمجاز ، ولكنها تبين بوضوح رأى ابن سينا في القدر ، ولا غرو أن ينتهي ابن سينا إلى رأى في القدر يتفق إلى حد كبير مع مذهب أهل السنة الذين ينسبون كل الأفعال إلى الله ، لأنه

(١) لما مات ابن سينا من القولنج قال فيه بعض أهل زمانه :

رأيت ابن سينا يمدى الرجال والمجس مات أحسن للمات

فلم يشف ما له بالشفاء ولم ينج من موته بالنجات

(ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩) .

(٢) لم ترد فيما تقدم إشارة للسياسة عند ابن سينا مع أنه تولى شئون السياسة والوزارة . ولابن سينا كتاب في السياسة تكلم فيه من سياسة الرجل نفسه ودخله وخرجه وأهله وولده وخدمه ؛ وقد نشره الأب لويس اليسوعي بمجلة للشرق عام ١٩١١ ص ١ — ١٧ ؛ وفي ذلك رسالة للفارابي في السياسة ؛ فليرجع القارئ إلى الكتابين وليقارن بينهما .

(١٨ — فلسفة)

تقلب في حياة السياسة بما فيها من مغامرات ونجاح وإخفاق ، ومن خطط لا يمكن تنفيذها وأحداث تقع ولا يمكن السيطرة عليها ، كما تقلب في حياة المتاع المادى ، مسرفاً على نفسه في الحب والالذة ، وذلك رغم اشتغاله بالبحث والعلم والفلسفة ورغم زجه بنفسه في بحر التصوف العقل الجاف ، وهو على كل حال ليس من التصوف الحقيقي في شيء . فلا عجب أن يدرك ابن سينا — وهذا ما يدل عليه كلامه في هذه الرسالة — أن هناك تدبيراً غير تدبير الإنسان وسلطاناً غير سلطانه ، وأن عقل الإنسان لا يستطيع الحكم على كل شيء ، وأن إرادته ليست هي الإرادة الكبرى في الكون . وفي هذه الرسالة أشخاص ثلاثة : أولهم صديق لابن سينا يتخيله مناقشاً له في أمر القدر ؛ ثم ابن سينا نفسه ؛ والشخصية الثالثة هي الشخصية الرمزية التي يستعين بها ابن سينا في هذه الرسالة كما يستعين بها في رسائل أخرى ، وهي شخصية حى بن يقظان .

يلقى ابن سينا في طريقه إلى أصفهان رفيقاً له ، يصفه بأنه « قد شغفه الجدل حُباً ونشأ فيه اللداد طبعاً » ، وهو يحسب أن الحق يمكن أن يُوصَل إليه من طريق المحاورة والمشاجرة المستندة إلى فن الجدل وإلى استعمال العقل (ويمير ابن سينا عن ذلك بذكره « الحرفة المسماة بالسكلام » ص ١) ؛ وهو ، كما يصفه ابن سينا ، قد « أطاع نزغات الشيطان في جحد القدر ، وهو زلوق عن القبض ، لا تملكه الحجة ، قد غرَى بشبهة رَيْنٍ على قلب من لم يعجم الخليفة بناجذ الحلم ، ولا اجتلى الحق من وراء سبغ رقيق ، فما باع له الطباع بسرّه ، ولا هتَر وجه الحق في وجهه ؛ وإنما يضرب لله من عادات بريته أمثالاً ويجرى عليه من مذاهم أحكاماً ؛ ولقد بردت عين عقله كل برود . فلَحَظْهُ لحظ القذى ، وعُرِضَتْ عليه كل آية ، فتولت عنه بركنها » (ص ٣) . وهذا الصديق

أيضاً قد غشى بصيرته الكلول واستحوذ عليها الهوى واستوحشت منها الهداية ، وهو لا يجاهد مخلصاً في الوصول إلى الحق ، بل فيه عصبية ، كلما أسفر له وجه الحق لفتته عنه ، على خلاف المجاهدين في الله حق الجهاد المهتدين منه سبيل الرشاد .

وعند الصديق يقول بالاختيار فيما يفعله ، « لا يضرب عرقه في بقعة القضاء ، ولا يسقيه من شراب القدر » (ص ١) ، وهو ينكر آيات القدر ، ويستبعد « أن يكون القدرُ ذا سلطان مبسوط إلا على عدد من الأسباب مضبوط » (ص ٢) ، ويرى أن أفعال الإنسان وأقواله خارجة عن مشيئة القدر ، وأنها من الإنسان وله وعليه ، وأن الجزاء بحسب العمل ، وأن الأفعال لو كان مصدرها القدر لما أرصد الإنسان لوعده نواب أو وعيد عقاب (ص ٢) ؛ وهو أخيراً يتخذ العقل وحده إماماً ، ويريد أن يحمله حكماً حتى فيما يتعلق بالله .

أما ابن سينا فهو يبدو شيخاً قد حال حاله ، فذبُل نشاطه وأدركه الرجوم ، بعد أن كان ضربة تلهب ، وإعصاراً يعصف ، وشفرة هذابة الغرب وجواداً غير مكبوح الجراح ؛ لكنه ، كما يصف نفسه ، « كان على بينة من ثبوت القدر بقياس معتبر (أى : بدليل عقل نظري) ، فتلقى إليه (أى : انضم إليه) من التجارب ما رفده وعضده ؛ وإذا شهد القياسُ للحق وشهدت التجربة للقياس تأكيد الإيمان ، وعقدت النفس على سرده ، وأعرض الوهم عن همز الشبهة ولمزها ، ولم يمنحها الإصغاء » .

أما القدر الذي يتحدث عنه ابن سينا فهو غير واضح تماماً ، والأغلب أنه ما يُقصد من تدبير الله الشامل في هذا الكون ونسيجه أمور الكون على ما رتبها لها من نظام الأسباب والمسببات ، دون القول بالتقدير القهري الصريح ، ودون

تفصيل في معنى القدر . ومن أمثلة تصور ابن سينا لهذا القدر قوله عن صاحبه مؤملا في هدايته ، بعد أن يتر الله لقاءه حتى بن يقظان : « لعله يموه من ميقات مكتوب تنفتح فيه أكامل ذهنه ... ويركد تيارُ لجاجة ، فإن لكل أجل كتابا » .

وقوله أيضاً على لسان حتى بن يقظان ، مخاطباً ابن سينا نفسه : هوّن عليك فإن ألك لغيرك ، ولقد علم (الله) قبل أن خلق ما خلق ، وفلق ما فلق ، ونظم من الأسباب ما نظم ، وخلط من الأضداد ما خلط ، وضرب من الأساليب ما ضرب ... وزاوج بين مسكة عقل قليلة الأعوان ... وبين شهوة متحفزة وغضب باطش متعجل وحرص أصم عن القدم أعمى عن العبرة ، ما زاوج : إن هدى أو ضللا ، وإن تقوى أو انهماكا ، وإن استقامة أو عصيانا وإن سعادة أو شقاوة ، بل علم أي العدوين أغلب ، لا تخفى عليه خافية ، فجوّز أن يعصى أمره ويقضى قدره وينفذ حكمه ؛ وقوله : « فإن الغيب جنة للعجائب مطبقة ، يفكها فاجئ من قدر غير مرتوب من غير غير محسوبة ؛ وكائن من بعيد قريبه القدر أي قرب ، وقريب قذفه إلى أعماق شيب » (ص ١ - ٢) .

وفوله : « وكائن (أي : وكم) من خلة كنت خيراً بآجلتها ، قديراً على الدفع في صدر عاجلتها ، فوقت في وجهها ، فكأما ... ضبط كفتيك وناق المتكوف ، وكأما خدر لسائك عن الاستصراخ ، فلم ترحل ولم تقل ولم تفعل حتى لحقتك الخلة ففطنتك في الورطة ... وهل ذلك إلا من أسباب رتبها القدر » ؛ وفي هذه الحالة تكون الصوارف ضعيفة قليلة الأثر بعيدة من الذهن ، بل تكون كأنها دواع .

وعند ما يسأل حتى بن يقظان ابن سينا عن سبب تغير أحواله نجد ابن سينا

يعتذر بضربات الدهر وتصاريقه وتقلب أحواله بالإنسان فهو يكسو ثم ينضو ،
والتغيير ديدنه .

ومن الواضح ، إذا نظرنا إلى طريقة ابن سينا في التعبير فيما تقدم وفيما يلي ،
أن رقيقه يمثل التكلم على مذهب المعتزلة ، وخصوصاً أن حنّ بن يقطان يخاطبه
بقوله : فأما أنت أيها «الكليم» فقد ذهبت في أمر الوعد المرقوب والوعيد
المرهوب وأنها لكاسب دون اللدبر ومن يجرى مجرى المجبر ... الخ ، ومن الواضح
أيضاً أن القدر الذي يتكلم عنه هو بالإجمال مذهب أهل السنة ، وإن كان
ابن سينا يفصل كيفية وقوع أفعال الإنسان منه بحكم ارتباط الأسباب والسببات
وتركيب طبيعة الإنسان ووقوفه وسط المؤثرات الخارجية التي تؤثر عليه في أفعاله .

يلتقى ابن سينا بصاحبه الجوج ، فيتكلمان ، ويؤدى بهما الحديث إلى
الكلام في القدر ، فيصخب صاحبه ، ويفرق به ابن سينا ويذاريه ، حتى يُقبل
حنّ بن يقطان ، وهو الشخصية الرمزية التي تجمع بين التقوى والحكمة ، والتي
تمثل الحكمة الإلهية ، أو هو العقلُ الفعال الذي بوجه العقل الإنساني ، أو هو
العقل الإنساني الذي تحركه الحكمة الإلهية ، ويستصرخ ابن سينا إلى حنّ ،
ويستنصر به على صاحبه ويطلب مواعظته . والتكلم في الغالب هو حنّ بن
يقطان ، ويقوم رأيه في القدر بوجه عام على أسس منها :

أولاً : هذا الكون ملك لله ، وهو الذي وضع نظامه .

ثانياً : الفزبه لله عن المقاييس الإنسانية .

ثالثاً : الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة كيفية

صدور أفعاله عنه .

فأما عن التنزيه فهو يقول — وهذا هو رأى ابن سينا صاحب الرسالة — إنه لا يجوز لنا أن نحكم على أسرار الله ، مستندين إلى فكرة المصلحة أو إلى عادتنا في تفكيرنا وأفعالنا ، ولا يجوز أن نجري على الله ما نعرفه في حق أنفسنا من أحكام الجليل والقيح والمباح والمحظور ، لأنه لو كان لنا نسيه عقلاً أو حكمة سلطان إباحة وحظر فيما يتعلق بالله لكان جناب القدس عرضة لتذلل وعُذر ، ولكانت أفعاله مملّكة بالأغراض والخواص ، مما لا ينطبق إلا على الإنسان ؛ أما الله فهو ، كما يقول ابن سينا مقتبساً هنا آية قرآنية : « لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ » ، وهذا يحسب رأى ابن سينا ، وهو ما يلمه من نسخ في العلم وشرب منه غيراً ، وألقيت إليه مقاليد الأسرار ، وانجلت له الشبهات ، ثم انفسخ له الزمان وامتدّ به العمر في التجارب .

ويقول ابن سينا في موضع آخر : « واعلم أن جناب القدس منيع أن تطأ أقدام الأوهام ، وأحكام الجبروت مجيبةٌ وغير هذه الأحكام ، وأن خالقك ليس إنما يفعل وينذر ، ويقدم ويؤخر ، لمثل ما تفعل وتذر ، وتقدم وتؤخر ، وأنت إن استجبتت مقايضة صنيع ربّ المرّة بمنيننا اختلفت الفتان ، وتفاوتت القفطان ، وهجئت عليك شبه مدلّمةٌ ، هي أدجى من شبهك المنارة في باب الوعد والوعيد المطارة من وكر الثواب والعقاب ، ويلزمك في كل شبهة حنّها ترجو نحتها وضلالة تنعمرى إزهاقها من كلفة التحسين والاعتذار والتخلص من ربة خالق الاستنكار أكثر مما يلزم خصمك القائل بالقدر » .

ثم يبين حتى بن يقظان في سياق كلامه في هذا المعنى للتقدم ، ضارباً الأمثال ، أننا لو طبقنا على الأعمال الإلهية مقاييسنا العقلية ، لستندة إلى ما نعرفه من معنى الحكمة أو المصاحبة أو من حكمنا بالحسن والقبح والمقاييس على الأفعال ،

جعلنا الله تعالى عرضة لآلوم والعدل من جهة ولخفييت علينا وجوه الحكمة في الكون وما فيه من جهة أخرى ؛ ويضرب حي بن يقظان للتكلم الذي يذهب مذهب المعتزلة — وهو صاحب ابن سينا كما تقدم — مثل رجلين كل منهما تسوهمته إلى إقامة بيت في بركة عطشى مخوفة ، ولكن تعسيرها يحقق خيراً ، وإلى إعداد هذا البيت بكل يؤدي إلى عمارة ذلك المكان . وكلا الرجلين مستثنى عن ثمرة ما يفعل ، وأحدهما يعلم يقيناً أنه وإن قصد خيراً وصلاً فإنه لا بد أن يصير البيت في الغالب مصدراً للشروع ؛ والثاني حسن الظن بقبي فعله ؛ وكل منهما نفذ ما أراد . ثم يسأل حي بن يقظان للتكلم المعتزلة من فتوى عقله في فعل الرجلين ، فعقله لا شك سيقضي بلوم الأول ، وهو ربما عذر الثاني لحسن نيته ، ولكنه ربما لآله لمدم تفكيره في عاقبة عمله ، وبعد هذا يقول حي لصاحبه : إن كنت أبها الكلم (أى : للتكلم المجادل) تضرب لله أمثالا بما خلق وتجرى عليه أحكام الجليل والقيبيح ، فأى الرجلين تضرب لله مثلاً وتشتبه به عملاً ... أليس فتوى عقلك أن الأول منهما هو المثل لله ، تعالى عن أن تضرب له الأمثال ! ثم كيف إذا كانت من بنى البناء قد حشر على من أسكنه فيه وأمره بأن يخلى عنه واردة الفساد قوماً ديدتهم السعى بالفساد ، ولم قدرة على إغراء غيرهم بأن يفتلوا مثل فعلهم ، وجعل يازاء هؤلاء المفسدين قوماً آخرين يزعمون الناس عن الفساد ، لكن العقبات أمامهم كثيرة بحكم نوم دواعي الخير وبحكم الفشاة التي على القلوب . والسالك مسكين ، لأن المفسدين يمدون من يتألب معهم ، والوزعة لا يمدون في الغالب من يشد أزرم ، وهو يكون مأموراً مغلوباً وخصوصاً أنه يصير إلى الفساد المحبب للطبع . وابن سينا هنا يبين أولاً أن المقصود من وجود العالم ووجود الإنسان هو الخير ، ولكن هذا الخير

يمكن أن يختلط بالشر إلى حد غلبة الشر على الخير ، وهو يبين ثانياً صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الخير والشر في نفسه وفي خارجها .

وإذا كان المتكلم المعتزلي يقول ، مستنداً إلى حكم عقله ، بحسن التكليف أو بوجوبه من الله فإن حنّ بن يقطان يضرب له مثلاً آخر ، مثل رجل يجمع جماعة ويقول لهم : من أقل حصاة من هذا الحصى أثبتته طوداً من نضار وهضبة من ياقوت ، ومن لم يفعل جدعت أفعه وسملت عينيه ؛ والرجل تفتى عما كاف به الجماعة ، لا يقال بذلك خيراً ولا يزداد به شرفاً ، وهو مع ذلك سَلَطَ على الجماعة قوماً أقوياء يُغرونهم بالكسل وقوماً ضغفاء يَحْتُونهم على السِّل . ثم وفي الرجل بما وعد وأوعد ، لأنه أراد أن يرغب من يقوم بما أمره به بمزيد الثواب وأن يُرهب من يخالف أمره بمزيد العقاب ، وإن كان لم يطمع إلا القليلون . بعد هذا يقول حنّ للمتكلم إن قيمة طاعتنا في هذه الدنيا بالنسبة للجزاء في الآخرة دون قيمة ثقل الحصاة بالنسبة للجبل بكثير . ولو ضربنا الله أمثالا من أفعالنا لم بما كان حكم العقل عليه كحكمه على الرجل الذي تقدم ذكره ؛ ويريد ابن سينا هنا أن يبين على لسان حنّ بن يقطان أولاً أنه لا يصح الحكم على التكليف الإلهي للإنسان بالمقاييس الإنسانية وأن يبين ثانياً — مرة أخرى — صعوبة موقف الإنسان بين دواعي الشر ودواعي الخير .

ويخاطب حنّ صاحبنا المتكلم المعتزلي بقوله : واعلم أنه لو كان أمرُ الله تعالى كأمرِكَ وصوابه كصوابك وجميله كجميلك وقبيحه كقبيحك ، لما خلق أبا الأشبال أعصم الأنياب أحجن البرائن ، لا يذوه العشب ولا يُقيّته الحَب ، بل إنما يقيمه اللحمُ للنريض الذي لم تبرد حرارته ؛ وقد هيأ الله بالشّدق المهرت ، والذباب الصليب ، والكف الطومة ، والرقبة الغلباء ، والزند الألف ؛ ولما خلق

العقاب ذات محالب ضئف ، وجناح أفتح ، ومنسر أشفى ، لا تلتقط حباً ، ولا تفصل عشياً ؛ بل خلقها خارقة مازقة ، فأنكة هانكة قادة قارية . ثم يقول حتى للتكلم للمتزلي مستهزئاً به : أما كان بالمزير القدير ، جلّت قدرته ، رقة كرفتك ، أو رقة كرفيتك ، فبراعى ما تسميه عقلاً بل هو أمضى بحكم أدق صراطاً وأشدّ توارياً من أن تلاحظه عين ما سميت عقلًا وجملة إماماً .

وإذا كان للتكلم للمتزلي يقول بالموض في الآخرة عن الآلام التي تلتحق للبرءاء والحيوانات في الدنيا فإن ابن سينا يتقد على لسان حتى بن يقظان فكرة الموض الأخرى ، خصوصاً وإنه عند ذلك سيكون قد مضى زمان يُنسى الآلام ويُرْهِق الترة ويفتأ النيط ، ويكون فيه ما كان كأنه لم يكن . وينتهى حتى في نقده لحكم للتكلم للمتزلي بقله بأن ينهيه إلى أنه ليس من أهل الكلام على طريقته ، وإن كان له أخيراً بالكلام من أهله ، كما ينهيه إلى أن الفيل في مشكلات القدر إلى عقل غير العقل الذي يتكلم عنه ، إلى عقل قد انكشفت عنه النشاة ؛ أما العقل ، كما يعتد به المتكلمون ، فهو في نظر حتى بن يقظان عقل سوقى ، يمرض له المجز والنقص والخذاع ، وهو غير قادر على مواجهة إشكالات الوعد والوعيد ، ويمكن أن يمرض له إشكال فيضيق عليه الخلق ويرتبك في الشرك ويطلب الحرب فلا يستطيع . وهذا العقل السوقى ، فيما يحاول ، إنما هو كاطلب ليل أو حالب طير . وبعد هذا يقول حتى ، مشيراً إلى العوامل الخفية التي توجه الإنسان أو تساعد في أفعاله : إن لكل درك تيسيراً ، ولو كفت الفطرة أو الجدل لكتب كل إنسان مثل كتابة ابن مقلة أو لمب كما يلعب النابغة ، وربما فضلهما البعض جدّاً والبعض جهداً ، وربما حاول البعض ذلك فراوغه التيسير ، وكأما قمد به عن شأوها فتح مضبوط ، فأضرب عن الكتابة والسب إلى غيرهما من الأعمال .

ويحتم حتى كلامه في هذا الباب مقتبساً جزءاً من حديث نبوي صحيح ،
فيقول : وما أصدق ما قيل : « اَعْمَلُوا فِكْلاً مُبْتَسِراً لِمَا خُلِقَ لَهُ » .

وكان الاعتراضات التي يوجهها ابن سينا ، على لسان حن بن يقظان ، إلى استعمال العقل كما استعمله المعتزلة ، وإلى المبادئ التي قررها ، مثل قولهم بالتحسين والتفويض العقلين ، وقولهم بأن الله في أفعاله يراعى الحكمة وأنه يفعل الأصالح ، كما يتصور الإنسان الحكمة والصالح — كأن هذه الاعتراضات هي المقابل لما اعترض به أهل السنة منذ أيام الأشعري ، من أن العقل ليس له أن يحكم بالحسن ولا بالقبح على الأفعال بوجه عام ، وليس له خصوصاً أن يحكم على أفعال الله على الأساس الذي عليه يحكم على أفعال الإنسان ، ومن أن الأصالح ، كما نفهمه ، لا يقتضي أن يكون هو الأصالح في الحقيقة أو بالنسبة لله . وتروى مناظرة جرت بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه أبي علي الجبائي حول فكرة للمعتزلة في مسألة فعل الله للحكمة ولما هو أصالح فالمعتزلة يؤكّدون ذلك ، على أساس ما يفهمه الإنسان ويعرفه من أمر الحكمة والصالح ؛ والأشاعرة يؤكّدون ذلك أيضاً ، لكن على أساس الحكمة التي تليق بالله : يسأل الأشعري أستاذه أبا علي الجبائي في أمر ثلاثة أشخاص أو ثلاثة أخوة : أحدهم أخترم حديثاً ، والآخر آمن ، والثالث كفر . فيجيب الجبائي ، تمثيلاً مع أصل العدل عند المعتزلة ، بأن المؤمن من أهل الدرجات ، وأن الكافر من المالكين ، وأن الثالث الذي مات طفلاً من أهل النجاة ؛ فيسأله الأشعري : هل يمكن أن يرقى الطفل إلى مرتبة أهل الدرجات ؟ فيجيب الجبائي : لا ، لأن المؤمن نال الدرجة التي وصل إليها بفضل الطاعة . فيثير الأشعري اعتراضاً على لسان الطفل ، إذ يقول لله : التقصير ليس مني . لأنني لو عشت لأطعت . فيجيب الجبائي بأن

الله سيقول لهذا الصبي : كنت أعلم أنك لو بقيت لعصيت ، فراعيت مصلحتك وأمتك قبل سن التكليف . عند ذلك يثير الأشعري اعتراضاً آخر على لسان الكافر ، إذ يقول لله : إنك علمت حالي وإني سأكفر ، ولكنك لم تراع مصلحتي ! وهنا — كما يقول مؤرخو المقالات — أفحيم الجبائي ، وتبين عدم كفاية أصل من أصول المعتزلة ، كما تبين ما يؤدي إليه هذا الأصل من تناقض . والمقصود بطبيعة الحال هو إقامة الدليل على أن الحكم على أفعال الله بحسب المقاييس الإنسانية غير جائز ، لأنه استعمال لمقاييس نسبية محدودة في الحكم على حكمة إلهية أعلى من الحكمة الإنسانية . والأشاعرة يقولون إن من يريد أن يحكم على فعل الله بالمقاييس الإنسانية مُشَبَّهٌ بين الإنسان وبين الله في الأفعال . ومن المعلوم أن الفلاسفة ينقدون العقل ، كما يستعمله المتكلمون ؛ كما أنهم ينقدون الأصول التي يبنى عليها المتكلمون آراءهم ، معتبرين أنها لا تعدو أن تكون أقوالاً « مشهورة » مأخوذة من « بادي الرأي المشترك » من غير تمحيص . ومن المعلوم أيضاً أن الصوفية ينقدون العقل عند المتكلمين ، ويعتبرون أنه عند هؤلاء المتكلمين عبارة عن مجموعة من الأصول والمناهج الجدلية غير المعصمة ؛ ومقصودهم جميعاً هو تنزيه الله في أفعاله عن المقاييس الإنسانية وإقامة الأدلة على أساس نظري ثابت لا يشك فيه العقل — هذا من جانب الفلاسفة — أو على أصول تليق بالكمال الإلهي والحكمة الإلهية وهذا من جانب الصوفية .

وعند ابن سينا شيء من هذا كله ، فهو ينزع منزع أهل السنة والصوفية في وقت واحد .

أما فيما يتعلق بالأصل الثالث الذي يقوم عليه رأي ابن سينا على لسان ابن يقظان — وهو الاستناد إلى ما في طبيعة الإنسان من تركيب وإلى ملاحظة

كيفية صدور الأفعال عنه ، فقد تقدمت (ص ٢٧٦) الإشارة إن ما يقرره ابن سينا من ترتيب الله للأسباب ومزجه في الطبيعة الإنسانية بين عقل قليل الأهوان وشهوة متحفزة وغضب متعجل باطش ، ومن أن أفعال الإنسان ، همدى كانت أو ضللاً ، تنفج عن تصارع هذه القوى ، بحيث يجب على الإنسان أن يقبل هذا الوضع الإلهي ويرضى به ، من غير أن يكون في صدره حرج ومن غير أن تنهب نفسه حسرات ، سخطاً على ما يقع من الإنسان ، ويكفيه أن يستعكر الشر ، لسكن في رفق ومع العظة للشرير باللطف دون العنف .

وإلى جانب هذا يبين ابن سينا على لسان حي موقف الإنسان ، من حيث أفعاله الإرادية ، وهو بين للثورات الداخلية والخارجية التي تعين أفعاله ، وسط هذه الطبيعة التي هو جزء منها ، ولعله ليس الجزء الممام (راجع كتاب النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ فما بعدها) . يقول ابن سينا إنه لا تنهض في الإنسان إرادة إلا ويكون قد تمثلت في خياله قبلها صورة تبعث الإرادة وتوجهها ، وقد لا يكون هذا الباعث ثمرة تمقل رحمين ولا ظن مستحوذ ولا تحييل لازم ، بل ربما كانت نقيجة سحرة أو خلجة غير مضبوطة ، تبعث إرادة غير ناضجة ، تدفعها وتقوئها دواع كثيرة من المادة والشهوة ، أو اندفاع القوة الغضبية ، وهذا لا يقتصر على فعل الإنسان في حال اليقظة ، بل إن أفعال المأبث أو النائم تنشأ عن نفس البواعث ، فالنائم وإن كان نائم الظاهر فهو يقظان الباطن ، وهو في سباته يقوم ، وهو بتوهمه يحسن ، ويأحساسه ينزع ويشتاق ؛ وكل ذلك بفضل أدواته وقواه الباطنة التي لا تنام ، وإن نامت الحواس والأدوات الظاهرة . وإذن فكل فعل إنساني إرادي ناشئ عن طاعة لشوق ونزوع ، وهو أيضاً حادث بعد أن لم يكن ، فلا بد له من سبب « مُوجب » ، وإلا لما كان معلولاً . فالأفعال الإرادية منشؤها

أسباب « مَوْجِبَةٌ » ، ولا يمكن أن يتطرق إليها « التجويز » . وإذا انبسط سلطان الدواعي وتوافقت البواعثُ من كل صوب ، ونسلطت على قوة العزم ، فأخذتها بين قوَدٍ حادٍ وسوقٍ داغٍ لا يعرفان رَيْثَةً ولا تعريجاً ، حصمت لها رطابُ الإرادات وانفادت لها الأعمال ؛ وكَم من سوقٍ وقف وقف فيه الإنسان --- كما تقدم الكلام (ص ٢٧٦) — فكان كأنما يساق سَوْقاً ، وكأنما قد حُدِرَ لسانه وأدثق كَتافه ، فوقع في الورطة ؛ وابن سينا يردّ هذا إلى القدر . والدواعي التي تقدم ذكرها لا تسلط على النفوس بدرجة واحدة ، لأن النفوس متفاوتة في القوة والضعف وفيما يحصل لها من السجاياء والأخلاق والملكات بسبب تعود والتربية ؛ وقد تنصادم الدواعي والأسباب في مجرى حياة الإنسان ، فتتحرف به عن مقاصد إلى أخرى . والنتيجة الأخيرة هي أن إرادة الإنسان إن لم تكن « مَوْجِبَةً » (بمعنى معلولة) فهي كالمَوْجِبَةِ ، ولولا أن لفظ « الإيجاب » يتضمن معنى الحُلْ والاستكراه لقال ابن سينا — كما يقول — إن القول بأن الإنسان مجبور ؛ ولكنه وإن لم يكن مجبوراً فهو في رأيه كالمجبور ولا يوجد كبير فرق ، في نظره ، بين مَنْ ينفي القدر وبين من يثبت الدواعي للتسلطة ، ففي القدر مع إثبات الدواعي لا يخرج عن القول بمؤثرات قاهرة تؤثر على الإنسان في أفعاله .

وإذا كان هذا هو موقف الإنسان بين مختلف الدواعي والصوارف التي تؤثر في أفعاله ، وكان الإنسان معذوراً بحكم موقفه الصعب ، وأيضاً إذا كان الإنسان الكريم يسرع إلى معذرة من كان معذوراً حقاً أو كان شبيهاً بالمعذور ، فإن ابن سينا يسأل المتكلم المتزلي كيف يقضى على الله عزّت قدرته بأنه لا بد من أن ينفذ الوعيد ويخلد العصاة في جهنم ، كما يخاطبه مشيراً إلى مذهب المرجئة والمعتزلة في هذا الباب : وإن كنت تبرّه جبروته عن المقايضة بنيره . فمن عزك

عن « الإرجاء » خائباً وسؤال لك القول بالتخليد (تخليد العصاة في جهنم) واجباً ؟!

يتبين مما تقدم أن ابن سينا في مسأله القدر يميل إلى مذهب أهل السنة من أكثر من ناحية ، وأنه إذ يتكلم في القدر ، يتصور أمامه مذهب المعتزلة وبعض أصولهم ، وهو يشير أيضاً إلى الفرق بينهم وبين المرجئة . والجديد في كلامه هو بيانه لكيفية صدور أفعال الإنسان معلولة عن عللها الخفية ، مما يبدو كأنه قول بالجبر الصريح ، فهو يحلّل العمل الإرادى ، ليبين ما فيه من آلية وعائية ، فيرى أن ثم عائية ، وجبرية من داخل الإنسان ومن خارجه ؛ وهذا ، وإن كان قد يكون مطابقاً للواقع ، إذا نظرنا إلى الدواعى والصوارف الظاهرة ، وإن كنا نجد أيضاً عند من جاء بعد ابن سينا من مفكرين إسلاميين أو أوروبيين في العصر الحديث ، فإن تصوير الإنسان كأنه ميدان لفعل دواع وصوارف تفعل فعلها على نحو « طبيعى » وتؤثر على الإنسان في أفعاله تأثيراً « طبيعياً » أيضاً ، لا سلطان للإنسان عليه ، ومن غير أن تكون للإنسان ملكة مستقلة هي الإرادة التى من شأنها أن ترتفع بالإنسان عن مجال المؤثرات الطبيعية ، هذا هو فى الحقيقة تصوير للإنسان من ناحية واحدة ، هى طبيعته المادية . وهذا ربما يليق بمرجل من طراز ابن سينا ، كانت الشهوات غالبة عليه . وكلام ابن سينا ، رغم ما فيه من تنزيه الله ومن معارضته للمعتزلة ، لا يحمل المشكلة ؛ فلا يد من الاعتراف ، على أساس ما يحسه الإنسان فى نفسه من قدرة وإرادة وحرية ، وعلى أساس الواقع المشاهد من ارتفاع الكثيرين من الناس عن مجال الدواعى والبواعث المادية ، بوجود الإرادة ملكة مستقلة . بل يقول ابن سينا نفسه فى إحدى رسائله ، وهى رسالة الطير (طبعة ليدن ص ٤٣) فى معرض الحث على طلب الكمال : « لا عجب إن اجتنب ملكٌ سوءاً وارتكبت بهيمةً قبيحاً ، بل العجب من البشر ، إذا

استولت عليه الشهوات ، أو بذل لها الطاعة ، وقد نُورَّت بالعقل جبلته ، ولعمر
الله بَذَلَ للكَ بشرٌ ثبت عند زوال الشهوة ... وقصر عن البهيمية إنسى لم تفِ
قواء بذر شهوة تستدعيه » ، لا بد من الاعتراف من الناحية العملية الواقعة على
الأقل بعنصر الإرادة كعامل مستقل بذاته في نور العقل ؛ ولا معنى لإرادة الخير
وفعله من غير مقدرة على الشر وفعله ، فإمكان فعل الشر وفعله شرط لإمكان
فعل الخير وفعله ، وهذا العالم مجال لفعل الخير ، لأنه مجال لإمكان فعل البشر .
هذا إذا تكلمنا معيّنين عن الظاهر وعن الواقع ، وذلك أن مشكلة القدر
أحاطاً وأصولاً واعتباراتٍ ميتافيزيقية تناولناها فيما تقدم (ص ٧٠ - ٩٣) ،
فليرجع القارئ إلى ما ذكرناه . وراجع رأي الغزالي في القدر ، بمعنى وقوع
الحوادث الكونية من أسبابها الكلية ، وذلك في كتابه « المقصد
الأسنى » ، وهو ما يذكره الغزالي في كتابه « الأربعين في أصول الدين » ،
القاهرة ، ١٣٤٤ هـ ص ١٣ ، فما بعدها ، ورأي ابن رشد في القدر بمعنى دخول
أفعال الإنسان ضمن دائرة المؤثرات الداخلية والخارجية ، وذلك في كتابه « كشف
مناهج الأدلة » ، القاهرة ١٣١٣ هـ ص ٨٨ فما بعدها .

هذا وقد اعتمدنا في تفصيل رأي ابن سينا في القدر على رسالته بحسب طبعة
ليدن ، مع شيء من التصحيح ، بعد اجتهاد في تأمل هذه الطبعة التي لا تخلو من
خطأ كثير . وليراجع القارئ أيضاً — إلى جانب المواضع التي ذكرناها من
كتاب النجاة فيما تقدم ص ٢٥٧ — رسالة صغيرة في سر القدر لابن سينا ،
ضمن مجموعة رسائل طبها السكردى ، القاهرة ١٣٢٨ هـ ، وفيها (ص ٢٤٦) ،
يقول ابن سينا — كأصل من أصول المعرفة بسر القدر — إن العالم بمخلقه
وأجزائه ، في وجوده وحدوثه ، معلول لله ، وكله بتقدير الله ، وتدبيره وعلمه

وإرادته ؛ ولكن ابن سينا يقول إن هذا « على الإجمال » وإنه يريد من هذه الأوصاف ما يصح من أوصاف الله دون ما يذهب إليه المتكلمون ، كما يقول إن هذا العالم لو لم يكن مركباً من أشياء يحدث فيها الخير وأخرى يحدث فيها الشر لما تم العالم نظام ؛ ولو كان العالم لا يجري فيه إلا الصلاح المحض لكان عالماً غير هذا العالم ولوجب ألا يكون مركباً ، على خلاف هذا التركيب . وفي هذه الرسالة الصغيرة رأى لابن سينا في معنى الماد والثواب والعقاب في الآخرة ، وهو رأى يعارض به رأى المتكلمين ويسنده إلى القدماء من الحكماء ، ويذكر أفلاطون في هذا المقام . ويتلخص رأيه في أن معنى الماد هو رجوع النفس البشرية إلى عالمها وأن ما ورد من الأمر والنهي إنما هو على سبيل الترضيب والترهيب ، وأن الثواب والعقاب لذّة للنفس أو ألماً بما حصل لها من كمال أو نقص ، وليس المقصود من الثواب والعقاب ما يظنه المتكلمون من تمذيب في جهنم ويعتبر ابن سينا أن هذا محال في وصف الله تعالى . وكلام ابن سينا ليس عليه أى دليل ، ولا معنى للأمر والنهي ، ولا للثواب والعقاب إلا إذا كانت أشياء حقيقية ، وإلا بطل التكليف ؛ فلا معنى لتأويل ما جاء من أمر الثواب والعقاب في القرآن ولا لإخراجه عن ظاهره من غير ضرورة عقلية تدعو إلى ذلك ، وإن كان من جهة أخرى يجوز للمفكر أن يعتبر أن ما جاء في القرآن هو من قبيل التمثيل ، لكنه تمثيل لشيء حقيقى ، لا من قبيل التمثيل على معنى أن السكّال يحدث لذّة في النفس وأن النقص يحدث ألماً ، بل ربما كان العكس هو الصحيح — راجع ما تقدم في ص ٢٨١ .

(تعليق هامش رقم ٣ ص ٢٦٦)

إن رسالة الطير رسالة شتيقة من ناحية التشبيه الذى تقوم عليه . والطير رمز الحرية من جهة ، وهو رمز الملو من جهة أخرى . والشعراء يمثلون بالطير في مناسبات كثيرة ، وتبتدى الرسالة بمقدمة يحث فيها ابن سينا إخوانه على التصافى والإخلاص والاتحاد والانبعاث إلى الكمال ، ويطلبهم ألا يتخذوا وكراً ، لأن « مصيدة الطيور أو كآرها » ، وهو يريد أن يحكى من أشجانه طرفاً . فيتصور نفسه طائراً في سرية طيور ، إذ لحظها الصيادون ، بعد أن كانوا قد نصبوا لها الحبال ورتبوا الشرك وهياؤوا الأطسة وتواروا في الحشيش . وصفر للصيادون لى يغفروا هؤلاء الطيور بالنزول ، فلم تشك الطيور في أن أولئك الصيادين أصحاب لها . فابتدرت الطيور إليهم ووقعت جميعاً في الحبال ، وانضمت عليها الحبال وضاق الخناق على الأعناق ، وتشبثت الأجنحة والأرجل بالشرك ، فاضطربت الطيور وأرادت الخلاص فلم تزلها الحركة إلا ارتبكا في الشرك ، واستسلمت للهلاك ، واشتغل كل واحد بما هو فيه من كرب من أخيه ، حتى إذا طال العهد بالأسر استأنست الطيور بالحبال ، وكاد كل نفس حقيقة نفسه وسابق حريته ، شأن الأرواح الإنسانية التى هبطت من عالمها وتلبست بالمادة وأصبحت في أسر البدن واطمأنت إليه ونسيت روحانيتها وحياتها السابقة .

ومد ابن سينا ، وهو ذلك الطائر الأسير في الشرك ، ذات يوم بصرة من خلال الشبك فلحظ طائفة من الطير ، وقد أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك ، ولكن بقيت في أرجلها بقايا مما تشبث بها من الحبال ؛ وهذه البقايا لا تنوقها عن الحركة ، وإن كانت تكدر عليها الحياة . فتذكر ابن سينا حياة

الحرية التي كان قد نسيها وتغص عليه ما ألف ، ونادى الطيور من وراء الشراك الذي هو فيه وناشدها ، بحقوق الصحبة القديمة والمهد المحفوظ ، أن تقرب منه وتوقفه على الحيلة التي بها وصلت إلى الحرية ، وبعد تردد ، بسبب ما تذكره أولئك الطيور من خدع الصيادين ، اقتربوا منه وأرشدوه إلى تخليص رقبتهم من الحبال وجناحيه من الشراك ، وقالوا له : اغنم النجاة ! فطالبهم بتخليص رجله من الخلق ، فقالوا له : لو قدرنا على ذلك لا بتدرا أولاً وخلصنا أرجلنا ، وأننى يشفيك الليل ! وهكذا يتبين من خلال الرمز أن الطيور التي تخلصت من الشراك بمثابة الشيوخ للربين .

ينهض ابن سينا فيطير ، فيقال له : إن أمامك بقاعاً لن تأمن المخطور حتى تقطعها ، فاقطف آثارنا نتج بك ونهذك سواء السبيل ! وطار ابن سينا مع جماعة الطير ، يجتازون الأودية ، بين ممشب خصيب ومجذب خريب ، ومقصدم جبل لللك الذي يفك عنهم القيود . ورأوا أمامهم ثمانية جبال شواقي ، تنبوع قلاها الأبصار ؛ فجمعوا كل همتهم ، حتى إذا انتهوا إلى السابع منها كان النصب قد أوهنهم ؛ ولما كانوا قد أصبحوا بنجوة من الأعداء فإنهم شعروا بحاجة إلى الجمام ، ووقفوا يطلبونه ، « لأن الشروء على الراحة أهدى إلى الذبابة من الابتئات » ، ولهبوا على القلة ، يرون جناحاً مخضرة الأرجاء مشرة الأشجار جارية الأنهار ، وأخذوا يتمتعون بما قد يشوش العقل من جميل الصور ويغلب الأبواب من الألحان الطرية ، وأكلوا وشربوا ريثما اطرحوا الإعياء . ثم أقبل بعضهم يقول لبعض : سارعوا ! فلا مخدعة كالأمن ، ولا منجاة كالاكتياط ، ولا حصن آمن من إساءة الظنون ؛ وقد امتد بنا المقام في هذه البقعة ، على شفا الغفلة ، ووراءنا أعداؤنا يقتفون آثارنا ... فلا طيب كالسلامة . ونهضت الطيور غير

منخدعة بزخرف من الحياة عرض لما قبل بلوغ الناية الأخيرة ، وطارت حتى
 حلت بالجبل الثامن ، فإذا هو شاقق ، قد خاض برأسه في عنان السماء ، تسكن
 جوانبه طيور ليس أحسن منها صوراً وألواناً ولا أعذب منها ألحاناً ولا أطيب
 معاشرة ، لطيفة الإيفاس فياضة الإحسان . وشكى اللاحقون للسابقين ، واستمع
 هؤلاء لشكوى أولئك ، وأرشدوم إلى أن وراء ذلك الجبل مدينة يتبوأها الملك
 الأعظم ، وهو كاشف الضر عن المظلوم بفضل ورحمة ، ويمت الطيور وجوها
 شطراً ، حتى حلت بفناءه وانتظرت الإذن ؛ ثم حلوا بفناءه الرحب ، حتى إذا
 عبوه رُفع عنهم الحجاب عن فناء فسيح مشرق أكبر من الأول ، حتى وصلوا
 إلى حجرة الملك ؛ فلما رُفع عنهم الحجاب ولحظوا جماله تطلعت به أفئدتهم ،
 ودهشوا دهشة عاقبتهم عن الشكوى ، وبعد أن رد الملك عليهم الثبات بتلقفه
 تجاسروا على مكالمته وشكوا إليه ما ينقص عليهم حياتهم من أسر الحبال ، قال
 الملك : لن يقدر على حل الحبال إلا عاقدوها ، وإنى مُنفذ إليهم رسولا يسومهم
 إرضاءكم وإمالة الشرك عنكم ، فانصرفوا مغبوطين .

ويحتم ابن سينا رسالته بأن يصف من جمال الملك وكلامه أنه مما يسو على كل
 ما يحول في الخاطر ، وأنه « كله لحسنه وجهه وجوده يد » .

وبقية الرمز غير عسيرة الفهم ، فكل من الشيخ والريد يحتاج ، بعد استفاد
 الوسائل العادية ، إلى جهاد يخلصهما من بقية قيود المادة ، ولا يقدر على ذلك
 إلا الله الذي ركب الإنسان من روح وجسد . وأما الجبال الشواقي فكأنها
 المقامات في طريق السلوك إلى الله ، أو كأنها رمز للكائنات الروحانية المتوسطة
 بين الإنسان والله ، بحسب مذهب الصدور . وأما فترة الراحة والجمام فهي التي
 لا بد منها للسالك ، « لأن النبات لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » . وأما الطيور

التي تسكن جوانب الجبل الثامن فربما كانت رمزاً للأرواح التي تخلصت من كدر الدنيا واستقرت في محبوبه القرب الإلهي . وأما بلوغ حجرة الملك وارتفاع الحجاب فلهذا الوصول إلى الله . وأما الرسول الذي سيفك القيود فلهذا هو الرسول الذي سيفصل بين الروح والجسد الفصل الأخير . وهذه الرسالة من رسائل ابن سينا رمز يبين موقف الإنسان في هذه الدنيا وأنه سجين يحتاج إلى أن يخلص نفسه من الأسر ، مستعيناً بمن طاب ذلك قبله .

على أن الغزالي أيضاً رسالة تسمى رسالة الطير ، وهي في معنى ما تقدم ، ولكنها تختلف في الروح عن رسالة ابن سينا ؛ وبين الرسالتين مجال للمقارنة . وهذا هو ملخص رسالة الغزالي :

تجتمع الطيور على اختلاف أنواعها ، تريد لها ملكاً ، وتنبعث في القلوب دواعي الشوق إليه . فتنهض الطيور إلى الجزيرة البعيدة التي يقيم فيها ، ولسان حالها يقول :

قوموا إلى الدار من ليلي نَحْيِيهَا نعم ، ونسألها عن بعض أهلها
وينادي فيهم منادى المتخاذل : « لا تَلْقُوا بأيديكم إلى التهلكة ! » ، فإن أمامكم اللهاية ، والجبال ، والبحار للفرقة ، وبلاد الحر والقر ، فلا تفارقوا الأوطان فتضاعفوا الأشجان ، وتكثركم اللية دون بلوغ الأمنية .

إن السلامة من ليلي وجارتها ألا تحمل على حالِ بواديهما
(وكان هذا تعبير رمزي عما اختاره الغزالي من ترك بغداد والدنيا وزخرفها والخروج إلى العزلة والجماعة ، بد تردد وإغراء جانب الشيطان) .
ولكن الشوق يزداد ، ويزداد معه الحنين نحو الحبيب الذي لا شفاء إلا بقربه والاستظلال بظله .

ولو حاولك كل طيب إنسٍ بغير كلام ليلي ما شفاكا

وامتطى كل طير مطية الهمة ، وهو يقول :

أنظر إلى ناقق في ساحة الوادى شديدة بالسرى من تحت مباد

إذا شتكت من كلال البين أو عدها روح القدوم فتحيا عهد ميعاد

لها بوجهك نور تستضيء به . وفي نواك من أعقابها حاد

وطال الطريق بالمهاجرين ، فهلك من كان من بلاد الحر في بلاد البرد ،

ومن كان من بلاد البرد في بلاد الحر ، وتصرفت ببعض من بقى الأحداث ؛

فهم من تلف في الهامة والأودية ، أو التهمت لهوات التيار في بلج البحار ، حتى

لم يبلغ حريزة لللك إلا طائفة قليلة من الطير ؛ فالتسوا من يخبر عنهم الملك ،

« وهو من حى عزه في أمن حصن » ، ولكنهم سئلوا : ما حكمكم على الحىء

إلى الملك ؛ فأجابوا : ليكون ملكنا ؛ فقيل لهم : أتنبئتم أنفسكم ، هو الملك ،

شتتم أو أيتتم ، ولا حاجة به إليكم !

وكاد اليأس أن يتطرق إلى القلوب ؛ فلا سبيل إلى الرجوع ولا مطمع في

الغاية ؛ حتى إذا ضاقت بهم الأنفاس تداركتهم أنفاس الإيئاس ، وقيل لهم : إن

كان كمالُ الغنى يوجب التمرُّز فإن جلال الكرم يوجب السباحة والقبول .

ولما استأنس الطير واطمأنوا إلى القرب والقبول ذكروا لإخوانهم الذين

هلكوا دون غايتهم ؛ وسألوا عنهم فقيل لهم : « ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى

الله ورسوله ؛ ثم يدركه الموت ، فقد وقع أجره على الله » (سورة ٤ (النساء)

آية ١٠٠) ، اجتبتهم أيدي الاجتباء بعد أن أبادتهم سطوة الابتلاء . ثم سألوا عن

المتخاذلين المتخلفين ، فأجيبوا : « ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ، ولكن

كره الله انبعاثهم فتبطهم » . (سورة ٩ (التوبة) آية ٤٦) .

واستقر بالطيور لدى مليكهم بعد التعب للقيام ، واستقبلوا حقائق اليقين ،
ودامت لهم الطمأنينة .

· تعليق رقم ٧ ص ٢٧٠

فيا يتعلق بالبيروني وحياته ومؤلفاته ونواحي إنتاجه في العلم والأدب :
ليرجع القارئ إلى معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٣٠٨ وما بعدها ؛ وطبقات
الأطباء لابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٢٠ - ٢١ ، وتتمه صولان الحكمة للبيهقي ط .
لاهور ١٣٥١ هـ ص ٦٢ - ٦٣ ؛ وبنية الوعاة للسيوطي ط . القاهرة ١٣٢٦
ص ٢٠ - ٢١ ، وزهرة الأرواح للشهرزوري ، مخطوط بمكتبة جامعة القاهرة
ص ٢٠٨ - ٢٠٩ ، وغير ذلك من كتب التراجم ؛ ومقدمة سخاو (Sachau)
لنشرته لكتابي البيروني « تحقيق ما للهند من مقولة » ... ، « والآثار الباقية » ،
وما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وكتاب بروكلمان في تاريخ التأليف
والمؤلفين عند العرب ج ١ ص ٤٧٥ - ٤٧٦ ، والملحق ج ١ ص ٨٧٠ -
٨٧٥ . ومقال باللغة الإنجليزية ظهر في مجلة Islamic culture الهندية -
أكتوبر ١٩٣٢ ص ٥٢٨ - ٥٣٤ .

ولا يكاد يعرف الباحث عن حياة البيروني ، هذا العالم الذي يتبوأ مكانا
فريدا في عصره وفي تاريخ العلم الإسلامي كله ، ولا عن نشأته شيئا . وإذا
اعتمدنا على ما يقوله هو ، في رسالته في فهرست كتب الرازي الطيب (نشرها
ب . كراوس ، باريس ١٩٣٦ ، راجع أيضا مقدمة سخاو للآثار الباقية ص ٤٠) ،
من أنه في عام ٤٢٧ هـ كان قد بلغ من العمر ٦٥ سنة قرية ، فإن مولده يقع في
عام ٣٦٢ هـ . ونحن نعرف أنه ولد ونشأ نشأته الأولى في رشتاق من ضواحي

مدينة خوارزم يُسمى «بيرون» ، وهي بلدة طيبة الهواء ذات غراتب مجائب ؛ فهي منبت أبي الريحان ، ولا يجب « فلهذا ساكن الصدف » . كما يقول المؤرخون (مثلاً ياقوت ج ٨ ص ٣٨٦) عن هذا العالم النادرة ؛ وهو يُنسب إلى هذه الضاحية التي معناها بالفارسية « الخارجة » أو « البرانية » ؛ فهو الخارجي ، أى من خوارزم — ولذلك كان يسمى في هذه المدينة بالقرب لقلة مقامه بها . فلما طالت غربته في البلاد حتى حملته إلى التغلغل في بلاد الهند عشرات السنين أصبحت التسمية أصدق انطباقاً عليه . ونحن لا نعرف عن تحصيله وأساتذته من التراجم التي بين أيدينا شيئاً ؛ غير أنه يغلب على الظن أنه في أول أمره درس الرياضيات والفلك والطب والتاريخ ، وهذا ما تظهر ثمرته في أول مصنفاته الكبيرة ، وهو كتاب « الآثار الباقية عن القرون الخالية » الذي أتمه حوالى عام ٣٩٠ هـ — وهو لم يبلغ بعد الثلاثين — وعرض فيه المناهج التاريخية والتقويمية الحسائية لمعظم الأمم ذات الحضارة في الشرق الأوسط والقريب ، مع كل ما يتصل بذلك من وسائل فنية وتاريخية ، وأهداء لقابوس بن وشمكير الذي حكم من ٣٨٨ هـ — ٤٠٣ هـ ؛ وهو يقول في هذا الكتاب إنه لم يجاوز رتبة المبتدئين في علوم الحساب (الآثار الباقية ص ١٣٦) .

ولما علا نجم السلطان محمود بن سبكتكين الغزنوي المتوفى عام ٤٢٢ هـ لحق به البيروني أو هو اجتذبه إليه ؛ فأقام في بلاط السلطان حيناً ، وأظهر نبوغه كفلسفي ومنجّم تصدق نبوءاته وتكشف عن نوايا السلطان العابثة ، حتى كان هذا يفضي ويذيق البيروني سوء المعاملة (تاريخ الأدب الفارسي تأليف بروان ج ١ ص ٩٧ — ٩٨) . وكان السلطان قد بدأ يفزو بلاد الهند ، فأخذ البيروني معه ، أو بالأحرى دفع البيروني حبه للسرقة إلى مصاحبة السلطان الغازي الفاتح . وفي الهند أقام البيروني

عشرات السنين ، يُدَاخِلُ الهند ، ويفتد إلى علومهم ويدرس لغتهم السنسكريتية ، فيترجم عنها كتباً لا يزال بعضها موجوداً (مثل كتاب بئجل ، ويبادلم بمعارفه العربية اليونانية علومهم الخاصة ؛ وكانت ثمرة ذلك كتابه الفريد عن آراء الهند الذى أسماه « تحقيق ما للهند من مقولة ، مقبولة فى العقل أو مرذولة » . فالبيرونى هو كاشف الهند من الناحية العقلية والروحية ، ومقدم ذلك لمعاصريه وللأجيال التالية حتى اليوم ؛ ويبين هذا الكتاب أدیان الهند وفلسفتهم وأديهم وتاريخهم وعاداتهم وقوانينهم وجهة معارفهم فى التاريخ والملك والتنجم ، وقد أتمه حوالى عام ٤٢٣ هـ — ١٠٣١ م ، بعد وفاة السلطان محمود بقليل (الهند ص ٢٠٣ ، ٢٥٢) ؛ وهذا الكتاب ، وإن كان قد عرض الناحية الدينية الأسطورية للهند فإن أكثر إسهابه فى بيان الناحية الرياضية والفلكية ، وهو كما يقول بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ « نظراً لما فيه من تصور شامل ومعرفة مستقصية للأشياء يجب أن يُعتبر أهم ما أنتجه علماء الإسلام فى ميدان معرفة الأمم » . وإذا كانت الهند لم تُعرف لقراء العربية للمعرفة الحقيقية إلا بعد أن فتح محمود أبوابها وغزاها نيّفاً وثلاثين سنة (هند ص ١١) ، فالبيرونى هو الذى صور حياة الهند فى عصره تصويراً علمياً دقيقاً باقياً على الزمان ، للعرب وغير العرب ، مصدراً لمعرفة الهند حتى اليوم .

ومن كتب البيرونى الكبيرة « القانون السعوى فى الهيئة والتنجم » ، وهو « غرّة فى وجوه تصانيفه » (تنمة ص ٦٢) ، أتمه عام ٤٢١ هـ للسلطان مسعود ابن محمود بن سبكتكين وضمّنه بياناً وافياً للفلك ، حذا فيه حذر بطليموس فى كتابه المجسطى ؛ والقانون السعوى من أبسط الكتب فى هذا الفن ، ومؤلفه يعالج فيه ، كما يقول ، كل نواحى الفلك على نحو لم يسبق إليه ، وهو يضمّ إلى ذلك بيان

حسابات الأمم وسننها ويشمل الكثير من علم الجغرافية العامة والفلكية ، وهو لا يزال مخطوطاً (برلين رقم ٥٦٦٧ ، المتحف البريطاني رقم ٧٥٦) .

ولابيروني كتب كثيرة جداً تروى على حل بعير ، ويبلغ فهرسها ستين ورقة ؛ منها إلى جانب ما تقدم ذكره في الفلك والرياضة والتنجيم — كتب في الصيدلة وبيان ماهية الأدوية وأسمائها واختلاف آراء المتقدمين فيها ، وفي معرفة الجواهر ، بل في الأدب مثل كتابه الذي لم يُتِمَّه في « شرح شعر أبي تمام » وكتاب « التبتل بأجالة الوم في معاني نظم أولى الفضل » و « مختار الأسماء والآثار » ، ويروى لابيروني شعر ، إن لم يكن في الطبقة العليا فهو مقبول من عالم من طرازه .

قد كان البيروني عالماً واسع العلم ؛ جغرافياً وطبيعياً ، وكان رياضياً فلكياً حاسباً بنوع خاص ؛ هو لم يكن فيلسوفاً منهجياً ، « ولم يكن الخوض في بحار المقولات من شأنه » (تمة ص ٦٢) ، غير أنه كان مثقفاً ثقافة فلسفية جيدة ، تبدو من إشارته في كثير من الأحيان — صراحةً وفي كلمات قليلة — إلى بعض المشكلات الكلامية أو للذاهب الفلسفية (مثلاً الآثار ص ٢٦ ، ١١٢ ، هند ص ٣ ، ٢١) . وهو كثيراً ما يقارن في كتاب الهند بين علوم اليونان والهند والعرب وبين عقليات الأمم المختلفة مقارنة تدل على معرفة بالجوهرى والطابع الغالب والنزعة العميقة ، وكثيراً ما يلاحظ ملاحظات صادقة نافذة إلى الأعماق دالة على طول تأمل في الفلسفات والأديان والنازع الفكرية (آثار ص ٢٩٢ ، هند ص ١٢ — ١٣ ، ٥٣ ، ٢٤ — ٢٥) . وتدل مصنفاته ، إلى جانب المعرفة النادرة بتواريخ الأمم ، على معرفة بكتب الأديان على تنوعها ، كالتوراة والإنجيل وبالفرق وكتبها ، لاسيما فرق النصرانية الشرقية وفرق اللاتونية والديسانية والروميونية ، مع علم بتاريخ هذه الكتب ومعرفة ما بلغاتها (آثار ص ١٩ —

٢٠ ، ٢٢ — ٢٩ ، ٣٠ — ٥١ ، ٥٢ — ٧٥ ، ٥٢ ؛ هند ص ١٨ ، ١١٤)
 بحيث يتبين لقارىء كتب البيرونى ما يقرره بعض الباحثين من أنه « أوسعُ
 العلماء شمولاً علمياً في داخل نطاق الحضارة التي ينتمى إليها » (بزوكلمان ، ملحق
 ج ١ ص ٨٧٠ وما بعدها) .

وإن قيمة البيرونى كفكر ترجع أيضاً إلى منهجه الدقيق وروحه العلمية
 بقدر ما ترجع إلى سعة علمه والضييق فيه وتمحيص مادة بحثه ؛ نجد عنده الاتزان
 والاحتياط فى الحكم ، وهو يحمل من قواعد حكمه « الوقوف على وسط طرفي
 التفريط والإفراط ولزوم الاعتدال للاحتياط » (آثار ص ٣٨^(١)) . وكتبه
 عرضاً وحكايةً ، دون كثير من الجدل فى الأخذ والرد ، شأن العالم الواثق بنفسه
 الشاعر بنزاهته ، خصوصاً لأنه يعتبر « أن الكلام مع المصرِّ عمداً والتمطى جهلاً
 غير مُجِد على القاصد والمقصود شيئاً » (آثار ص ٦٨) . وللوضوعية الحرة من
 كل تمصب هى طابع تفكيره ؛ وهو عليم بالأسباب المردية لأكثر الباحثين فى
 مهادى الحكم الخاطى « المُعَصِّية لم عن تقرير الحق ، من عصبية « تُفمى الأعين
 البواصر ، وتَصم الآذان السوامع ، وتدعو إلى ارتكاب ما لا تُسامحُ بارتكابه
 القول » (آثار ص ٤ ، ٥١ — ٥٢ ، ٦٦ — ٦٧) . وبيانه لمزال أقدام
 الباحثين (هند ص ٣ ؛ آثار ص ٤) من عادة مألوفة أو عصبية مستحكمة
 أو تغالب بالرياسة يدل على ما عاناه للتحرر فى حكمه من المؤثرات ؛ وهو يُصرِّحُ

(١) من الأمثلة الكثيرة حكمه على الرازى الطيب ، بعد أن بين ، من كتبه ، ما فى
 دفعه من السر والإفساد ، إذ يقول : « ولست أعتقد فيه مخادعة بل انخداعاً ، كما يعتقد
 هو فيفس نزهم الله عن ذلك ... فالأعمال بالنيات ، وكفى بنفسه عليه يومئذ حسباً » ، ذاك
 أن البيرونى النصف يرى وجوب الاحتياط ، وأن « السفه غير لائق بالفضلاء والكبراء » .

بأن الإنسان يحس للصدق ولمعرفة الحقيقة لذة إلى جانب الاعتقاد بها ، ويرى أن المدلل محبوب لذاته (هند ص ٣) .

ومع أن البيروني كان يشعر بقوميته الإيرانية وبمعارضتها للعرب شعوراً قوياً ، فإنه حتى حينما يشتد في الحكم على العرب (مثلاً الآثار ص ٢٣٨ — ٢٣٩) وعلى جهودهم العلمية لا يسرف في ذلك ولا يتجاوز إلى المعاداة أو الحيف أو التحصب ؛ وبدل على تحرر عقله أنه ، وإن كان شيعياً الفشاة ، فإنه لم يتعصب بذلك ، وانضم إلى مذهب أهل السنة ؛ وهو أيضاً لم يسر في التيار القومي الفارسي نحو إحياء اللغة الإيرانية لإنشاء لغة تأليف إيرانية حديثة ، كما فعل الفردوسي ، بل كان يرى أن اللغة العربية أليق للثقافة العلمية من لغة الفرس (بروكلمان ج ١ ص ٤٧٥ ملحق ج ١ ص ٨٧٠ — ٨٧١ ، وانظر Isl. Cul. ص ٥٣) . وبالجملة فإن حكم البيروني على الأشخاص والأمم صادق قاسٍ نافذ بقدر ما هو بسيط الصورة لين الألفاظ أحياناً . أما أسلوبه فهو جزل ، قصير الجمل ، متمثل ، رصين ، مصيب لب الموضوع ؛ وهو لا يتخلو أحياناً من سجع بليغ مستساغ ، والبيروني ، وإن كان من مكانه العالي في عالم الفكر ، قد يستعمل في كلامه عن بعض أدل المذاهب الباطلة ألفاظاً شديدة مثل : « الأغمار » ، « النوكى » ، « التهوسين » (مثلاً آثار ص ٧٨ — ٧٩) ، فإنه لا يبالغ في ذلك ، ولا يستعمله إلا في موضعه . وهو يحاول ، كبعض أدباء العرب أن يروِّح أحياناً عن قارئ المادة العلمية الجافة التي يعرضها بأن يذكر له طرائف من « حقائق الحكمة » ، كما يقول ، لكي لا يمل خاطره ؛ وهو يصرح بأنه يقصد إلى ذلك قصداً (آثار ص ٧٢ ، ١٨٥) . على أنه فيما يتعلق ببيان البيروني لآراء مختلف الأمم لا ينبغي أن يعزب عن أذهاننا أنه كان يكتب مستعملاً الاصطلاح الذي يعبر عن الفكر

الإسلامي وعن التصورات الإسلامية ؛ وهذا ما يجب مراعاته إذا أردنا أن نقدر
بيانه لأراء المهند بنوع خاص . واللهم عنده هو المعنى ، وهو لا يريد النزاع في
الألفاظ (آثار ص ٨) .

ويتجلى اعتدال البيروني واضحاً في منهجه التاريخي الذي تكون له في عصر
مبكر والذي يجب أن يُقدر بالنسبة لمن تقدمه ومن جاء بعده تقدير مقارنة ، لبيان
مكانه في وضع المنهج التاريخي عند علماء العرب وعند علماء القرس الذين كتبوا
بالعربية (قارن ما قوله بما يذكره الطبري مثلاً في مقدمته لكتابه الكبير في التاريخ
وبما كتبه ابن خلدون في مقدمته) . يقرر البيروني أولاً أن كل ما يتعلق بيه
الخليقة وبأحوال الأمم الغابرة ، نظراً لبعده عنده وقلة الاعتناء بحفظه وضبطه ،
مَشُوبٌ « بأساطير وتزويرات » ، بحيث ينطبق على أحوال الأمم المنقرضة قولُ
القرآن « ألم يأتكم نبيّ الذين من قبلكم ؟ ... لا يعلمهم إلا الله ! » (الآثار ص ١٤)
ولكن البيروني لا يُسارع إلى رفض كل ما في ذلك من التريب لجرد غرابته ،
بل هو يقف أمام ما يروى من التاريخ القديم موقف الباحث المحتاط ، فيقرر أنه
لا سبيل إلى الحكم على تاريخ الأمم الغابرة وأحوالها باستعمال الاستدلال العقلي
أو القياس على المُشَاهَد ؛ فلا مناص إذن من الاعتماد على الأخبار التي يشهد بها
كتاب معتمد على صحته أو التي تلحق بذلك وتتوفر فيها شرائط الثقة « في الظن
الأغلب » (آثار ص ٤ ، ١٤) .

ولكن لا بد من قد هذه الأخبار والمقارنة بينها ، بعد تنزيه النفس عن
الأسباب الحائلة دون إدراك الحق . ولما كان موضوع الأخبار الصحيحة ليس
كله داخلاً في حدّ الامتناع ، صار الأصل العام في نظر البيروني هو أن الشيء
إذا كان في حدود الإمكان جرى الظاهر عنه مجرى الحق ، إلا إذا شهدت بطلانه

شواهد أخرى (آثار ص ٤ — ٥، ١١٧) . وإنه وإن كان يجب عند الحكم
 ألا ننسى الاعتبار بالشاهد الذي نراه ، فإن للشهادة للعتاد وكذلك التجربة
 المحدودة ليسا مقياسين صحيحين في الحكم على الماضي ، ذلك لأن عمر الإنسان
 قصير لا يكفي لمعرفة كل الأحوال (آثار ص ٥ ، ١٤) ؛ وعدم مشاهدتنا للشيء
 الغريب المحكي في الأخبار للماضية أو عدم وقوعه في زمان أو مكان معينين
 لا يكفي مُبرراً لإنكاره ، مثل ما يُحكى عن طول أعمار القدماء أو كبر
 أجسامهم ، ما دام غير مستحيل في العقل « لأن الحوادث العظام ليست متفقة
 في كل وقت » . وقد يكون في الماضي غرائب ليست في زماننا ؛ فيجب
 أن لا نقيس على الشاهد والعتاد ، لأن هذا في نظر البيروني ضيق في الأفق وتقييد
 بأغلال للألوف (آثار ص ٧٩ — ٨٣) . ومن أول ما يجب على الباحث أن
 يتحرر من الإلف والتجربة المحدودة . وفي هذا الباب يجد البيروني في بعض آيات
 الكتاب العزيز ما يبين عقلية للتقيدين بالمادة الذين يُفكرون ما يجهلون وتقتصر
 همهم عن علم ما وراءه مثل آية : « بل كذبوا بما لم يُحيطوا به » ، وآية :
 « وإذا لم يهتدوا به فسيقولون هذا إنك قديم » ؛ وهو قد لا يرى من يسلك هذا
 المسلك بأنهم « يُقرّون بما يوافقهم ، وإن أخفق ؛ ويُقرّون بما يخالف عقدهم
 (يعنى عقيدتهم) ، وإن صدق » . (آثار ص ٨٣) .

غير أن البيروني ، برغم تحوطه في الحكم على التاريخ التاريخ الخارج عن
 نطاق إمكان التمهيص ، لا يصدق الأخبار بسهولة ؛ هو الناقد البصير الذي
 يصفه سخاو (Sachau) بأنه قد أعدّه الطبيعة بحسن ناقد ، ويتبين فيه روح
 النقد التي يتميز بها مفكرو القرن التاسع عشر في أوروبا ، والذي يقول عنه

نيبرج (Nyberg)^(١) إنه عنده الميل إلى الوضوح والحس الدقيق الذي يليق
 بالباحث المطبوع . والواقع أن البيروني لا يخلط النث بالسمين ، وهو يترك بيان
 ما لا يحيط به علمه الإحاطة التامة ، ويعمل ذلك بقوله : « إذ لا يليق بطريقتنا
 التي سلكتها أن نضيف الشك إلى اليقين ، والمجهول إلى المعلوم » (آثار
 من ٦٨) . وهو أيضاً لا يقبل الكلام للطلق الذي ليس معه حجة تضطر
 النفس أو برهان تطمئن النفس إليه ، فلا يصدق الأمور التي تُعَلَّل بأسباب غير
 منطقية أو بأسباب غير واضحة مُطَرَّدة الفعل ؛ فيرفض مثلاً قاعدة تحديد أقصى
 طول للعمر الإنساني بمائة وعشرين سنة على أساس السنة الكبرى للشمس ،
 لأنه إذا كان الكواكب من هذا الوجه دخلُ لأمكن أن يعيش الإنسان
 تسعمائة وستين سنة ، وهي مدة القِران الأعظم .

والبيروني يقرر أن للطبيعة قوانين ثابتة لا تتخطى ، حتى إنه لا يفسر ظهور
 المخلوقات الشاذة بأنه غلط الطبيعة ، كما يزعم البعض ، بل بأنه ناشئ عن خروج
 المادة من حد الاعتدال في المقدار . وعلى هذا الأساس يرفض البيروني ما يُحكى
 له من أن الماعري في مدينة من مدن اليهود ينقض يوم السبت ، فتقف الأرحية ،
 حتى ينقض يوم السبت ؛ وهو يستند في رفضه لذلك إلى أنه لا يجد له « في
 العليسيات » مأخذاً ، لأن مداره على الأيام ، وهي واحدة (آثار من ٧٩ ، ٨٢ ،
 ٢٨٤) . ولا يتخذه ما يُشاهد من فعل الرُقي والتسلط على الحيوانات
 بالتماويز ، فيقول إن ذلك تعويد وتدريب (هند من ٩٥ — ٩٦) . وإذا

(١) في مقالة (بالألمانية) : « أبحاث من للأنوية » ، مجلة العهد الجديد — مجلد ٣٤

S.H. Nyberg : Forschungen über den Manichäismus, ٧٤ من (١٩٣٥)

Zeitschr. für die neutestamentl. Wissensch. Bd. 34 (1935), S. 74.

حُكي له أن بعض العرب يزعم أن ثمّ تزواجاً بين الجن والإنس ، رفض ذلك واعتبره « من السخرية » (آثار ص ٤٠) ؛ هذا إلى أنه يفكر علوم الباطنية بما فيها من تمويه ينسبه أصحابه للنبي ويعتبرونه من أسرار النبوة التي أنقض بها النبي لآله ، كما يرفض كل لجوء إلى القأويلات المبنية على صورة ظاهريّة اتفاقية لا علاقة لها بما يزعمه الزاعمون وراءها من حقائق ، وذلك مثل قول البعض إن الشريعة كملت بمجيء عيسى عليه السلام ، لأنه جاء فألقى عصاه على عصى موسى ، فصار الشكل هكذا : + ؛ فلو جاء ثالث وألقى عصاه ، لما صح ذلك لأنه لا يصير من الشكل الحاصل إلّا حرف لا (بالعربية طبعاً) . ويرى البيروني أن هذا من قبيل ما يتهوس به بعض المتأولين من المسلمين ، إذ يشبهون اسم النبي عليه السلام (محمد) بصورة إنسان : الميم نظير الرأس ، والحاء نظير البدن ، والميم نظير البطن والذال نظير الرجلين ؛ ويقول إن هؤلاء القوم يجهلون فن التصوير ، لأنهم يُسَوِّون بين مقدار الرأس والبطن وكية الأعضاء الناتئة من جملة البدن ، ويتساءل عن رأيهم في الأسامي التي تشبه صورتها صورة لفظ « محمد » بنقصان حرف أو زيادة حرف ؛ كل هذا مرفوض عند البيروني لأنه يخرج إلى حد الزاح والسخرية ؛ وهو لا يقبل إلّا ما هو معقول ، ولا يرضى عما يفعله أصحاب العقائد من الاستدلال بآثار النفس والطبيعة في المطبوعات على صنوف العقائد ، إذ ليس ثمّ حيلة تجمع بين المقيس والمقيس به والدليل والدلول عليه . أما العلم اليقيني فهو عنده الذي يحصل من إحساسات يؤلّف بينها العقل على غلط منطقي (آثار ص ٦٤ — ٦٥ ، ١٩٦ ، ٢٩٧ ، هند ص ٣٥) .

ورغم معرفة البيروني بتواريخ الأمم وإنتاجاتها العقلية ، خصوصاً الهند ،

فهو يعرف قدر اليونان وفضلهم ، ويعترف بتفوق العلم اليوناني من حيث كمال المنهج والعمق والدقة والتميز بين مادة المعرفة (هند ص ١٢ - ١٣ ، ٥١ - ٥٢) . وهو يقارن دائماً مذاهب الهند بمذاهب اليونان والنصارى والتصوفيين الإسلاميين ويحكم على هؤلاء جميعاً وعلى طريقتهم حكماً صائباً معبراً من الخصائص العامة .

كان البيروني عالماً بمعنى الكلمة الصحيح ، يعيش للعلم ويعتق بمادة للبحث تدل على سمو عقله من جهة وعلى الاهتمام العالي الذي يليق بالعلماء الحقيقيين من جهة أخرى ؛ هو يشرئب إلى وصف بناء الكون وكيفية الفلك وحركاته ، ويُنصب ذهنه في معرفة حسابات الأمم وتأريخهم ، معتنياً بضبطها وتصحيحها وباستخراج أصولها ومقاييسها والمقارنة بينها . ويستطيع القارىء لكتبه أن يقدر مجهوده عند ما يضلّ عقله في الأرقام واستخراجها والمقارنات بينها . وكان البيروني رغم الفسحة في التعمير وجلالة القدر مُكبّئاً على تحصيل العلوم وعلى التصنيف فيها « لا تكاد تفارق يده القلم ، وعينه النظر ، وقلبه الفكر إلا في يومى النيروز والمهرجان من السنة ، لإعداد ما تمسّ إليه الحاجة في المأش » . وكان يعيش للعلم ولا يريد على تأليفه أجراً ؛ فلما ألف القانون السعوى للسلطان مسعود بن محمود الأنزوى أراد السلطان أن يجيزه ، فأرسل إليه رجل فيل من النقد الفضى ؛ فردّه البيروني ، معتذراً بأنه مُستقنّ عنه . وكان الأمير شمس الملباني قابوس بن وشمكير - يريد أن يستخلصه لنفسه ويرتبطه في داره ويسلم إليه الأمر والنهى في كل شيء فيها ، فأبى البيروني ؛ وكان هذا الأمير لا يستدعيه ، بل يذهب إليه احتراماً لعلمه . وظل البيروني مترقماً بالعلم متمزراً به ، يعلم ويتعلم حتى آخر رفق . فيحكى أنه ، وهو يجود بنفسه وقد حشرج نفسه وضاق به صدره ، سأل صديقاً جاء يزوره عن مسألة في الميراث ، فقال له صاحبه مندهشاً : « أفى هذه الحالة ١٢٢ »

فقال البيروني : « يا هذا ! أودّع الدنيا ، وأنا عالم بهذه المسألة ، ألا يكون خيراً من أن أخلّيها ، وأنا جاهل بها ؟ » .

ولا شك أنه كان للبيروني تأثير كبير وأن كتبه وطريقته وآراءه كان لها أثرٌ فيمن جاء بعده ؛ وإن كان لا يجوز ، من حيث قواعد البحث الصحيحة ، عقد الصلات التاريخية بين المفكرين ولا الإسراف في بيان تأثير بعضهم في بعض ، عند وجود آراء أو عبارات متشابهة ، وذلك لأن عقل كل باحث مستقل إلى حد كبير ، فإني أحب أن أسجل للبيروني سبقه إلى تحرير موضع النزاع وأنه يكون حول المعنى وحده ؛ فهو كالفزالي لا يريد « للشاحنة » في الألفاظ ، بل يوافق خصومه في العبارات إذا وافقوه في المعاني (قارن الآثار ص ٨ ؛ وتهافت ص ١٠ ، ٥٨ ، ١٠٢) . وهو أيضاً من أول من نهد إلى معرفة سلطان المادة والإلف على أفكار الإنسان ، بحيث يتمعّب عما يألوه ويففل عن الغريب فيما يقع تحت عينه (الآثار ص ٨٠) ؛ وهذه الفكرة يستعملها الفزالي كثيراً . ونجد عنده إلى جانب هذا لمسألتين المسائل الفلسفية ، لعله قد كشف عن بعض الخطأ في تصورها ، كالذي يقرره ، ونجد عنده الفزالي ، من أن تفاوت حركات الأفلاك يقتضي تنافها (آثار ص ٢٦ ، تهافت ص ٣١ وما بعدها) .

أما كتبه ، خصوصاً كتاب الهند وكتاب الآثار الباقية ، فقد كانا مصدرين قيمتين لموضوعها . ويذكر أبو العلاء بعض المعارف التي نقلها له من رحل إلى أرض السلطان محمود . ومن الجائز أن أبا العلاء عرف كتب البيروني ؛ ففي كتاب الآثار الباقية (ص ١٠٠) فكرة تمدد آدم في كل دور زمني وفي كل بقعة من الأرض ، وهي فكرة يرددها أبو العلاء ، مثل قوله (لزوميات ج ٢ ص ٣٣٦) :

جائز أن يكون آدمُ هذا قبله آدمٌ على إثر آدم

ولا شك أن البيروني كان سُنِّيًّا مستقيماً ، وهو ، لملوّ كعبه في العلم وليسعة فكره وتنوع معارفه وتفطنه للحدود التي لا يصح أن تتجاوزها أحكام التجربة الإنسانية المعتمدة على المشاهدة ، يتمسك بحقائق الدين العميقة ، فلا يعجبه التأويل المازل للقرآن ولا الإنكار للنحذلق — من غير أساس كافٍ — لما يروى من غريب الأفكار . وهو يتمسك بالقرآن ، فيؤايف مثلاً كتاباً جليلاً يسمى « لوازم الحركتين » ، مقتبساً أكثر كلماته عن القرآن (ياقوت ج ٦ ص ٣١١) . ويقول (هند ص ١٣٢) إن القرآن لم ينطق في أمر صورة السماء والأرض وفي كل شيء ضروري ، بما يُخَوِّج إلى تَعَسُّف في التأويل فهو في الأشياء للضرورة معها حذو القذّة بالقذّة ... ولم يشتمل على شيء مما اختُلف فيه وأيسر من الوصول إليه . ويعنف البيروني كيّدهً مُظهري انتحال الإسلام له وإدخالهم ما في كتبهم فيه ، وتأمديق ذوي القلوب السليمة لهم . وهو في بعض الأحيان يذكر الزنادقة من أصحاب ماني ويذكر الحركات والاتجاهات غير الإسلامية ناقداً لها (راجع مثلاً كتاب الهند ص ٧٦ ، ١٣٢ ، الآثار ص ٢١٠ — ٢١٤ ، ٦٤ — ٦٥) .

ولشخصيته الطريفة نواحٍ أخرى مذكورة في كتب التراجم ؛ منها حبه للدال ، ولكن لأجل الاستغناء عن الناس ، ومنها عُنفه في النقد ، كما فعل مع ابن سينا ، ومنها حسن المحاضرة وطيب العشرة . غير أنه ، إذا اقتضى الحال ولزم الاستمراء بمن يستحقه ، خرج العلامة ، الذي يرى أن السفه غير لائق بالفضلاء ، من حدود ألفاظ العلماء إلى ألفاظ المُجَانِّ ؛ ولكنه كان ، على أي حال ، « شاعياً في العائنه عفيفاً في أفعاله » (ياقوت ج ٦ ص ٣١١) فابدها ، ورسالة البيروني في فهرست كتب الرازي ؛ وهذا شأن كثير من العلماء والأدباء الذين يسرفون

الحدود بين ما يعلمون وما يفعلون ، كما يقول جوته (Goethe) : « لا أعرف جريمة
لا أستطيع ارتكابها » .

هذا هو البيروني ، العالم المجتهد في علمه الضنين به وبشرفه عن الأغراض
وعن الاجتذال ، الذي يقول عن نفسه بحق :

بجهد شأوتُ السالفين أئمة فاقتبسوا في العلم مثل اقتباسيا
فابركوا للبحث عند معالم ولا احتبسوا في عقدة كاحتباسيا

ه - ابن الهيثم^(١)

١ - تحول الحركة العلمية نحو الغرب :

لم تلقَ الفلسفة النظرية بعد أيام ابن سينا وأصحابه كبيرَ عناية في شرق الإمبراطورية الإسلامية ، واضطرت اللغة العربية إلى التخلّي عن مكانها في الحياة وفي الأدب للغة الفارسية . على أنه إذا كانت اللغة الفارسية أقلّ من العربية ملائمة للمباحث المجردة في المنطق وفي الإلهيات ، فإن هذا لم يكن له الشأن الأول في تقليل العناية بالبحوث النظرية ؛ بل يرجع ذلك إلى أن أحوال الحضارة كانت قد تغيرت ، وتغيرت معها المسائل التي من شأنها أن تثير عناية الناس . وأخذت مسائل الأخلاق والسياسة تقبوا للسكان الأول شيئاً فشيئاً ، من غير أن تتصوّر بصورة جديدة . وكان المتقنون ، في عصر الأدب الفارسي الجديد ، يمدّون ما يرضى حاجتهم إلى الحكمة في أشعار ينزع بعضها إلى الفكر الحرّ والتمرد على

(١) راجع ما كتب منه في دائرة المعارف الإسلامية ؛ وثمة سوان الحكمة ليهيقي ط . لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ - ٨٠ ؛ ونزهة الأرواح للهمرزوري (مصور بمكتبة الجامعة ص ١٨٦ - ٢٨٨) ؛ وتاريخ الحكماء للقفلي (طبعة ليتزج ١٣٢٩ هـ ص ١٦٥ - ١٦٨) ، ونجد أوسع ترجمة له عند ابن أبي أسيمة ج ٢ ص ٩٠ - ٩٨ - « راجع ما كتبه بروكلمان عنه ج ١ ص ٤٦٩ - ٤٧٠ ، وللحق ج ١ ص ٨٥١ - ٨٥٤ ، لقرى أسماء كتبه وللوجود منها وما كتب عنه . وراجع للمعرفة به باختصار المحاضرات التي ألقىته منه في جامعة القاهرة في ٢١ ديسمبر ١٩٣٩ ، ط . القاهرة ١٩٤٠ وكذلك المحاضرات التي ألقاها منه الأستاذ مصطفى نظيف بكلية الهندسة ط . القاهرة ١٩٣٩ . أما آخر وأوفى وأثم بحث عن ابن الهيثم فقد قام به هذا الأستاذ الجليل مبيّناً فيه قيمة ابن الهيثم في العلم ، وذلك في كتابه الكبير المسمى : الحسن بن الهيثم ، وهو جزءان ظهر عام ١٩٤٢ ، ١٩٤٣ ، وله رسالة قصيرة في تزيين الدائرة ، ضمن مخطوط رقم ٤٨٣٢ بمكتبة أياصوفيا ورقة ٤٠ و ٤١ و .

الآراء الدينية ، وتطلب على معظمها النزعة الصوفية^(١) .
وقد أخذ بعض الحركة العلمية يتحول من بغداد إلى الغرب ، وذلك منذ
القرن العاشر الميلادي (الرابع من الهجرة) وقد رأينا القاراني في الشام ، والسعودي
في مصر ، وقد صارت القاهرة بغداداً ثانية .

٢ - حياة ابن الهيثم ومؤلفاته :

ونجد في القاهرة ، في أوائل القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس من
الهجرة) ، رجلاً من أعظم الرياضيين والطبيين في المصور الوسطى ، وهو أبو علي
محمد بن الحسن بن الهيثم^(٢) . كان ابن الهيثم من محال الدولة في البصرة ، مسقط
رأسه^(٣) ؛ وقد أفرط في الثقة بصلاحيته معارفه الرياضية لتطبيق العمل ، فقال :
إنه يستطيع أن يعمل في ماء النيل عملاً يحصل به النفع في كل حالة من حالاته من
زيادة ونقص ؛ فلما استدعاه الخليفة الحاكم لهذا الغرض تحقق بمد وصوله ومعاينته
للنيل أنه أخطأ فيما وعد به ، وأن الأمر لا يمشى على موافقة مراده . فاعتذر
لحاكم ؛ ثم إن الحاكم ولاء بعض الدواوين ، فقبل ذلك رهبة لا رغبة . وخشى
طيش الحاكم ، فتهلّص بإظهار الجنون والخيال إلى أن مات الخليفة عام (٤١١ هـ -

(١) لعل المؤلف يقصد أنواع الإلهام التي ظهرت في شعر الرباعيات ، كالتي تنسب للخيام
من جهة وأشعار متصوفة الفرس من جهة أخرى ، مثل سعدى وغيره .

(٢) يُذكر ابن الهيثم في الكتب اللاتينية باسم Alhazen ، وإذا صح ما يقوله ابن أبي
أسيبه من أنه كان في الثالثة والستين من العمر في عام ٤١٧ هـ فإن ميلاد هذا العالم يقع حوالى
٣٥٤ - (٩٦٥ م) .

(٣) ابن أبي أسيبه ج ٢ ص ٩٠ .

(١٠٢١ م) ^(١) . ولما تحقق ابن الهيثم من وفاة الحاكم أظهر العقل وانقطع إلى الاشتغال بالعلم والأدب إلى أن مات في عام ١٠٣٨ م ^(٢) .

وكان أكبر نشاط ابن الهيثم محصوراً في الرياضيات وتطبيقاتها ؛ وكان — إلى جانب هذا — كثير الاشتغال بمؤلفات أرسطو وجالينوس ، غير مكثف بدراسة الكتب الطبيعية منها . ويعترف ابن الهيثم بأنه لم يزل ، منذ عهد الصبا ، مَرُوباً في اعتقادات الناس المختلفة ، وكان متشككاً في جميع ذلك ، موثقاً بأن الحق واحد ، وأن الاختلاف فيه إنما هو من جهة السلوك إليه ، فخاص في ضروب الآراء والاعتقادات ، فلم يحظَ بيقين ؛ فرأى أنه لا يصل إلى الحق إلا من « آراء يكون عنصرها الأمور الحسية وصورتها الأمور العقلية » ^(٣) ، أعني من الإحساسات التي يهذبها التفكير للنطق . والبحث عن هذا الحق هو الغاية التي كان يقصدها ابن الهيثم من دراسة الفلسفة . وعنده أن الفلسفة ينبغي أن تكون أساساً تقوم عليه العلوم جميعاً ^(٤) . وهو يقول إنه لم يجد الفلسفة إلا في كتب أرسطو ، لأن هذا الفيلسوف — في رأى ابن الهيثم — أحسن من عرف كيف

(١) راجع استدعاء الحاكم له وخذلان ابن الهيثم في المصدر للتقدم . وقد أضفت إلى كلام المؤلف ما يجمله مطابقاً للنصوص .

(٢) مات بالقاهرة في حدود عام ٤٣٠ هـ أو بعدما بقليل — ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ ، والتفطلى ص ١٦٨ وثمة صوان الحكمة للبيهقي طبعة لاهور ١٣٥١ هـ ص ٧٧ ، طى أن التفطلى يقول إنه رأى بخط ابن الهيثم جزءاً في الهندسة كتبه في سنة ٤٣٢ هـ .

(٣) يجد الفارسي كلام ابن الهيثم في هذا عند ابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩١ — ٩٣ . ومما تحسن ملاحظته أن ابن الهيثم كان يبتنى من وراء طلبه للعلوم الحق التي يقربه من الله ؛ ونجده يزرع في تفكيره نزعة ديدية ؛ بل نجد له مشاركة في علم الكلام ، فهو يرد طى رأى الرازي في الإلهيات والنبوءات ؛ وله كتاب في إثبات النبوات ؛ وألف في الرد على ابن الراوندي وعلى رأي المعتزلة في أمر الصفات وفي الوجد والوحيد ، وغير ذلك .

(٤) له رسالة في أن جميع الأمور الدنيوية والدينية هي نتائج العلوم الفلسفية .

يربط الإحساسات ويوحد بينها لتصير معرفة عقلية ؛ ولذلك شرع بطالع كتب أرسطو ويشرحها بشغف عظيم ، رغبة منه في أن يفهم الناس ، ورياضة لفكره ، وليجد في ذلك ذخراً وعزاء لوقت شيخوخته^(١) . والظاهر أن الأيام لم تحفظ لنا شيئاً من ثمرة هذه الجهود^(٢) .

وأكبر كتب ابن الهيثم هو « كتاب المناظر » الذي انتهى إلينا مترجماً ومُهذَّباً باللغة اللاتينية^(٣) . ونرى من هذا الكتاب أن ابن الهيثم كان مفكراً رياضياً ثاقب النظر ، يعالج تحليل المفاهيم العلمية والظواهر المادية حتى أن أحد علماء الغرب في القرن الثالث عشر (فيثولو Witelo) استقاع أن يبسط هذا الموضوع كله على نمط أقرب إلى الطريقة العلمية ؛ ولكن ابن الهيثم يَفْذُلُه في دقة الملاحظة في الجزئيات^(٤) .

(١) ابن أبي أسيمة ج ٢ ص ٩٣ .

(٢) ذكر ابن أبي أسيمة لابن الهيثم حوالى مائتي رسالة في الطب وفي فروع الفلسفة منها كتاب المناظر ، وقد ترجمه إلى اللاتينية F. Risner عام ١٥٧٢ م ، ورسالة في المنطق ، ترجمها إلى اللاتينية أيضاً Oerhard of Cremona . ويذكر H. Suter في دائرة المعارف الإسلامية بعض كتب ابن الهيثم (كتاب في كيفية الأظلال ، وكتاب في المرايا المحرقة بالامتنوع ، وكتاب المرايا المحرقة بالدوائر ، وكتاب أصول للساحة وغيرها) التي ترجمت إلى الألمانية ونشرت منذ ١٩٠٧ فصامداً .

(٣) يقول H. Suter إن هذا الكتاب أثر تأثيراً عظيماً في دراسة علم المناظر أثناء القرون الوسطى من عهد روجر بيكون (Roger Bacon) إلى عهد كبلر (Kepler) .

(٤) وقد نقل البيهقي في قصة صوان المسكة (ص ٧٩) كلمات قليلة من رسالة لابن الهيثم هنا نصها : « تخيلنا أوضاعاً ملائمة للحركات السماوية ؛ فلو تخيلنا أوضاعاً أخرى غيرها ملائمة أيضاً لتلك الحركات لما كان من ذلك التخيل مانع ، لأنه لم يتم البرهان على أنه لا يمكن أن يكون سوى تلك الأوضاع أوضاع أخرى ملائمة مناسبة لهذه الحركات » . ومن أسف أن قصر هذا النص الذي يظهر أنه عظيم الأهمية لا يسمح باستنتاج كبير ، وابن الهيثم يلقب على كل حال بأنه « بطليموس الثاني » .

٣ - الإدراك والحكم :

وتفكير ابن الهيثم متأثر بالرياضيات تأثراً تاماً . وجوهر الجسم ، في رأيه ، يتقوم من مجموع صفاته الجوهرية ، كما أن الكل يتقوم من مجموع الأجزاء ، وكان للمعنى الكلى يتقوم من مجموع الصفات الذاتية^(١) .

والذى يعنينا بنوع خاص في علم المناظر هو ملاحظات ابن الهيثم النفسية في كيفية الإبصار ، وفي الإدراك الحسى جملة ؛ وابن الهيثم يوجه اهتمامه هنا إلى تحليل الإدراك إلى عناصره المختلفة وإلى بيان أن الإدراك يتألف من درجات ، وأنه يستغرق زماناً .

فالإدراك يتركب من : (١) الإحساس ؛ (٢) مقارنة إحساسات كثيرة ، أو مقارنة الإحساس الحاضر بالصورة التى تكونت على التدرج في المحافظة بفعل إحساسات سابقة ؛ (٣) الحكم الذى نعرف به أن الإحساس الحاضر يماثل الصورة التى في المحافظة ؛ والمقارنة والحكم ليسا من فعل الحواس ، لأن الحواس منفعة لحسب ، بل هما من شأن العقل الذى نحكم به على الأشياء . وجميع خطوات الإدراك تحدث من غير أن نشعر بها في المادة ، أو بحيث نشعر بها بعض الشعور ؛ ولا يصير الإدراك إلى مجال الشعور إلا بالروية . ولا يمكن تحليل الإدراك للبسيط في ظاهره إلى عناصره الأولية إلا بالروية أيضاً .

(١) يقول ابن الهيثم : « كل معنى يوجد في جسم من الأجسام الطبيعية ، ويكون من المعاني التى بها تقوم ماهية ذلك الجسم ، فإنه يسمى صورة جوهرية ، لأن جوهر كل جسم إنما يتقوم من جملة جميع المعاني التى في ذلك الجسم التى هي غير مفارقة له ما دام جوهره غير متغير عما عليه » (كتاب فلسفة الضوء طبعة مصر ١٣٣٦ ص ١٧) .

وعملية الإدراك تحصل بسرعة عظيمة ؛ وكلما زاد تعوُّد الإنسان ، وتكرَّر الإدراك ، قَوِيَ بذلك رسوخُ الصورة للطبعة في الحافظة ، وزادت سرعة حدوث المعرفة أو الإدراك . والسبب في هذا أن الصورة الموجودة في النفس من قبل تساعد على سرعة الإحساس الجديد ، حتى لقد يحسب الإنسان ، بعد طول المران ، أن الإدراك فعل لا يستغرق زماناً ؛ ولكن هذا غير صحيح . لأن كل إحساس يصحبه تغيُّر في الكيف ، محلُّه عضو الحس ، وهو يحتاج إلى زمان . ولا يقتصر الأمر على هذا ، بل لا بدَّ أن تَمُضَ فترة من الزمان يستغرقها انتقالُ الإحساس في طول الأعصاب . والدليل على أن إدراك اللون يستغرق زماناً ، هو دائرة الألوان المتحركة ؛ فنحن لا نرى فيها إلا لوناً مختلطاً ، لأن سرعة دوراتها لا تدع لنا وقتاً ندرك فيه كل لون من ألوانها على حدة .

ويرى ابن الهيثم أن المقارنة والحكم هما المنصرمان النفسانيان اللذان في الإدراك ؛ أما الإحساس فمرَّده إلى الجسد ، وعضو الحس لا شأن له إلا بالانفعال ، وكل إحساس فهو ، في الحقيقة ، ضرب من الألم ؛ ولكنه لا يبلغ ، في العادة ، حدًّا يجعلنا نشعر به ؛ فإذا قَوِيَ الأثر الذي يحدثه الإحساس شعرنا بالألم ، على نحو ما يحدث عند وقوع نور ساطع على العين . ولا يجوز أن تُضاف صفة اللذة إلا للإدراك التام ، أي للمعرفة التي تتصور فيها مادة الإحساس بصورة نفسية . والمقارنة والحكم هما ، في الحقيقة ، حكم واستنباط لا نشعر بهما . وإذا اختار الطفل من تفاحتين أجملهما ففي فعله هذا استنباط ، وكل إدراك للعلاقة بين شيئين استنباط أيضاً ؛ فهو أنه لما كان الحكم والاستنباط يحصلان بسرعة ، فكثيراً ما يخطئ الإنسان في هذا الباب ، وكثيراً ما يحسب أن القضايا

الأولية أحكاماً لا نصل إليها في الحقيقة إلا من طريق الاستنباط . ولذلك يجب على الإنسان أن يكون حذراً في كل ما يُلقى عليه في صورة قضايا أولية ، فيتنبه ليرى أصله ، فقد يكون مستنبطاً عن شيء أبسط منه .

٤ - أربع الهجتم :

لم يكن لدعوة فيلسوفنا هذه ثمرة كبيرة في الشرق . ولنا نذكر أن ابن الهيثم كَوّن شبه مدرسة في الرياضيات والفلك ؛ ولكن فلسفته الأرسطاطاليسية لم تجد من يمشقها إلا القليلين . ولا نعرف من تلاميذه غير واحد يُعَدُّ من الفلاسفة ، هو أبو الوفاء مبشر بن قاتك القائد^(١) ، وهو أحد أمراء مصر ؛ وقد ترك لنا في عام ١٠٥٣ م كتاباً يشتمل على أمثال حكيمية وعلى حكايات من أخبار الفلاسفة ، وغير ذلك^(٢) . ونكاد لا نجد في كتابه شيئاً يمكن اعتباره من التفكير للبتكر ؛ وربما يصلح كتاباً للتسلية . وقد وجد أهل القاهرة بعد ذلك ما يرضيهم في حكايات ألف ليلة وليلة ، فوق ما وجدوا في مثل ذلك الكتاب . وقد كاد الشرق ينسى ابن الهيثم ، بيد أن اسمه هو وكتبه بالزندقة . ويخبرنا أحد تلاميذ الفيلسوف الإسرائيلي ابن ميمون^(٣) أنه كان ينفذ تاجراً ، أيام

(١) معجم الأدباء لياقوت ج ٦ ص ٢٤١ طبعة مرجولوث ؛ وابن أبي أصيبعة ج ٢ ص ٩٨ - ٩٩ ؛ والقنطري ص ٢٦٩ طبعة لينتزج ١٧٢٠ هـ ؛ وقول القنطري إنه كان في آخر المائة الخامسة .

(٢) ربما يقصد المؤلف كتابه للسمى « مختار الحكم وعاجن الكلام » ، انظر Brockelmann 1, 459 وانظر أيضاً مجلة Orientalia, 1935, p. 305 .

(٣) هو الحكم يوسف السني الإسرائيلي .

أحرقت كتبُ أحد الفلاسفة^(١) (توفي عام ١٢١٤ م) ؛ وقد أحضر لها خطيبٌ ،
ونُصب له منبرٌ ليُشرف على إحراقها . فلما وصل إلى كتاب الهيئة لابن الهيثم
أشار إلى الدائرة التي مثل بها الفلك ، ووصفها بأنها الداهية الدهماء ، والنازلة
العتماء ، والمصيبة العمياء . وبعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار .

(١) هو عبد السلام بن عبد القادر بن أبي صالح الجيلي البغدادي المعروف بالركن ؛
ارجع إلى ترجمته في أخبار الحكماء للذهبي ص ٢٢٨ — ٢٢٩ ، طبعة ليتزج ١٣٢٠ هـ .

هـ - نهاية الفلسفة في المشرق

١ - الغزالي^(١)

١ - علم الكموم والتصوف :

رأينا فيما تقدم أن الحركة الكلامية في الإسلام تأثرت بالفلسفة تأثراً قوياً ؛ فالتكلمون من المعتزلة ، بل من خصومهم ، أخذوا من كتب الفلاسفة آراءهم وسظم الأدلة التي كانوا يؤيدون بها مذاهبهم ، أو يحاربون بها مذاهب

(١) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (بتشديد الزاي ، نسبة إلى غزال ، على طريقة أهل خراسان ؛ وذلك أن والده كان يشتغل بنزل الصوف ، أو من غير تشديد ، نسبة إلى بلد يسمى غزاة ، كما نقل عن السمعاني في الأسباب ، راجع ترجمة أبي القتوح الغزالي ، أخى الإمام الغزالي ، في الجزء الأول من وفيات الأعيان لابن خلكان ، ص ٤٩ ، طبعة القاهرة ١٢٩٩ هـ) ، من أكبر مفكرى الإسلام ، وله أثرهم إلى الابتكار . كان قتيلاً متكلماً صوفياً ، وهو بطل من أبطال الإسلام الحاليين الذين تاضلوا عنه ، وذلك يسمى دحجة الإسلام ؛ فقد رد على كثير من المخالفين ، فألف في الرد على الباطنية ، الذين يسمون « أهل التلبيط » لقولهم بضرورة معلم معصوم ، كتاب فضائح الباطنية (لفرع جولدزهر) ، وألف كتاباً في الرد على الإباضية (لفرع بريتل) ، وثالثاً في الرد على النصارى سماه : « الرد الجليل للإلهية عيسى بصرى الإنجيل » ، وذلك بعد دراسة هذه المذاهب كلها . وأكبر ردوده شأناً ، وأشدها متناً أيضاً ، هو كتاب تهافت الفلاسفة ، وهو عمل عظيم لا يخلو من قيمة فلسفية ، لأنه ثمرة دراسة عميقة ، وتفكير طويل ، ولأنه يبين المسائل الكبرى التي كانت محل خلاف بين الدين والفلسفة . وهذا اختيار هذه المسائل وطريقة عرضها ، وتعميم الأسس التي تقوم عليها مذاهب الفلاسفة ، هذا إلى كثرة الافتراضات والتدقيق في وضعها ، على طول نظر في الفلسفة . وقد يلوح في ثنايا ذلك شيء من الابتكار . انظر ما كتب عن الغزالي في دائرة المعارف الإسلامية ، ومقدمة الأب بونج (Bonyges) التي كتبها لفرعته لكتاب التهافت (بيروت ١٩٢٧) ، وهي لفرع جيدة قدم بها للباحثين أجل خدمة . ولا أريد زيادة التلخيصات عن الغزالي لأنى أعد لنشر كتاباً عنه .

خصومهم . وهم لم يأخذوا من تلك الكتب إلا ما احتاجوا إليه ؛ أما غيره فلم يتعرضوا له ، أو هم حاولوا إبطاله ، فأدى ذلك إلى ظهور كتب كثيرة يُقصد بها محاربة مذهب فلسفى بعينه أو فيلسوف بعينه ؛ ولكن لم يحاول أحدٌ ، قبل النزالى ، أن يَشَنَّ على جملة المذاهب الفلسفية ، التى قامت فى المشرق على أساس من الفلسفة اليونانية ، غارة تستند إلى أصول عامة ، وتقوم على دراسة عميقة^(١) .

(١) قام المسلمون منذ أول اتصالهم بالأفكار الأجنبية ومطالعتها بالفتح عن دينهم ، وخير من ذب عن الإسلام فى القرون الأولى ثم المعتزلة الذين ألبوا أحسن بلاء فى إبطال مذاهب المخالفين من تنوية على اختلالهم (منانية وديمانية) ومذاهب الدهرية (انظر ما تقدم من ١٥٢ — ١٥٤) . وخير من رد على المخالفين ولا سيما الفلاسفة هو إبراهيم النخاس ؛ فقد رد على مذهب أنبا ذوقليس وعلى القائلين بالزواج وعلى أرسطو وعلى القائلين بقدوم حركة الكواكب (ولنظام برهان على إبطال هذا القول لريب من برهان النزالى ، ولله أصل برهان أبى حامد . انظر كتاب الاتصاف الخياط من ٣٥ — ٣٦ ، وكتاب التهافت طبعة بيروت من ٣١ — ٣٢) . ومن أكبر من رد على المخالفين القاضى أبو بكر الباقلانى لتتوفى عام ٤٠٣ هـ ، فى كتابه المسمى « التمهيد فى الرد على الملحدة المعتزلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » (وقد لعمرنا منذ حين قريب) ، فقد رد فيه على الدهرية والصابية وغيرهم ، ولا أشك فى أن النزالى عرف هذا الكتاب ؛ فإن فكرة الخلق بعمل إرادة قديمة « على سبيل التراخي » هى فكرة الباقلانى . ونستطيع التيقن من هذا إذا نظرنا كتاب التمهيد من ٥٣ وكتاب التهافت من ٢٦ . ولكن النزالى يقول (المنقذ من الضلال من ٧ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ) : إن الذين اشتغلوا بالرد على الفلاسفة من المتكلمين لم يصرفوا عنايتهم لوقوف على منتهى علومهم ، ولم يكن ما جاء فى كتب المتكلمين « إلا كلمات مطبوعة مبدعة ظاهرة التناقض ، لا يُظن الاغترار بها بفاصل حادى فضلا عن يدعى دلائل العلوم » ؛ وهو يؤكد فى المنقذ (من ٨) وفى مقدمة « المقاصد » أنه لا يقف على فساد علم من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم ، حتى يساوى أعلم الناس به ، بل يزيد عليه ويطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وفائنة ؛ وعنده أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رى فى عمية ؛ لذلك أراد النزالى أن يدرس مذاهب الفلاسفة دراسة عميقة قبل إبطالها ، وقد يكون يئانه لهذه المذاهب من أحسن المراجع لمرقتها فى بعض النقط .

على أن العمل الذي نهض له النزالي كانت له ناحية إيجابية أيضاً^(١) .
فكان هناك علم الكلام ، يريد أن يقرب العقائد الدينية إلى العقل ، بل يريد
أن يلمس لها أداة عقلية :

ولكن كان إلى جانبه طريق الصوفية الذين يرمون إلى تذوق تلك العقائد
من طريق القلب ؛ فلا يريدون البحث فيها على منهاج العقل ، ولا يريدون إقامة
البراهين عليها ، بل كانوا يسمون إلى تذوقها وجعلها حالاً للنفس .

ولما كان يجب أن تبلغ العقائد الدينية أسنى درجات اليقين ، فقد تساءل
الناس في أمرها : أي معارف ينبغي أن تدر على التوصل إليها بالاستنباط من
معارف أخرى ؟ أم يجب أن تكون بديهيات أو مبادئ عقلية بيّنة بنفسها ،
لا تقبل برهاناً ، ولا يعوزها مثل هذا البرهان ؟ ولكن للمبادئ والبديهيات
العقلية لا بد أن يسلّم بها الناس جميعاً متى عرفوها ؛ وبما أنه ليس بين الناس
إجماع في أسس العقائد الدينية ، فهي ليست مبادئ عقلية أولية ؛ لأنه لو قيل إنها
كذلك لتساءل البعض من أين ينشأ الكفر إذن ؟

وبدا للكثيرين أن المخرج الوحيد من مثل هذه الشكوك هو أن يحصلوا

(١) يصرح النزالي في التفاهت أنه لا يريد إلا حسم مقامات الفلاسفة ، وإظهار ما فيها
من تناقض وعجز وتلبس ؛ كما يصرح أنه لا يقصد فيه إثبات الذهب الذي يتعده هو ؛ وهذه
هي الناحية السلبية النقدية . أما الناحية الإيجابية الإيمانية ، فهي أن النزالي ، بإظهاره فساد
مقاصب الفلاسفة وقصور أدلتهم ، يريد أن يقرر لغة بضاعة العقل في معرفة مسائل الروحية
(طرد التفاهت ص ١٢١ ، ١٧٧) وذلك ليهدى هوس الناس إلى الإقبال على الدين وعلى
الصوف ؛ وبمساعدة أدق أراد أن يوجههم إلى الرجوع إلى القلب (أو الروح) التي يدرك
الحقائق الإلهية بالتوق والكشف بعد تصفية النفس بالعبادات والرياضات الصوفية — راجع
كتاب عجائب القلب من كتب الإحياء . على أن العقل عند النزالي مهمة لا شك فيها ، وهي
إدراك التناقض في الآراء والتضارب النظرية ، واستبعاد الأحكام المتناقضة من ميدان العلم
وميدان الآراء الدينية .

الموئل في الإيمان بمعتقد الدين على نور يُشرق في النفس من مصدر فوق طور العقل ؛ وقد ظهر هذا الاتجاه عن غير شعور في أول الأسر ، وذلك في اندفاع صوفي ، كثيراً ما كان ينشأ عنه عدم النهاية بمباحث الفقه والكلام . ثم جاء الغزالي ، فأخذ بنصيب من هذه الحركة أيضاً ، وتناول ما سبق إلى وضعه السالمة^(١) والكرامية^(٢) ، وها فرقتان تحالفان للمعتزلة ، فبسطه ووضعه على أساس واسع ، وصار التصوف ، عند جمهور المسلمين ، منذ أيام الغزالي ، دعامة يقوم عليها صرح العلم وتاجاً على مقبرته .

٢ — حياة الغزالي :

وتاريخ حياة الغزالي^(٣) عجيب في بابه . ويتحتم علينا أن نتسقى في معرفته ، إذا أردنا أن نفهم ما كان لهذا الرجل من تأثير .

ولد الغزالي في طوس ، من أعمال خراسان ، عام ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ — ١٠٥٩ م) أو ٤٥١ هـ (١٠٥٩ — ١٠٦٠ م) ؛ فهو مواطن للفردوسى ، شاعر الفرس العظيم . وكما أن شخص الفردوسى شاهد على ما كان للأمة الفارسية

(١) جامعة صوفية سنية تأسست في البصرة في القرنين الثالث والرابع من الهجرة ، أسسها سهل التستري (المتوفى عام ٢٨٣ هـ) ، وصميت باسم أكبر تلاميذه ، وهو أبو عبد الله محمد بن سالم (المتوفى عام ٣٥٠ هـ) — انظر مقالة الأستاذ ماسينيون من السلفية في دائرة المعارف الإسلامية .

(٢) ارجع إلى كتاب الملل والنحل ص ٧٩ وما بعدها لتعرف مذهب الكرامية ، على أن الغزالي يذكر الكرامية في كتاب التهافت في معرض النقد — تهافت ص ١٣ ، ٢٣٤ م (لا) .

(٣) ارجع إلى أوسع ترجمة للغزالي في كتاب ملقات الشافعية للسبكي (ج ٤ ص ١٠١ — ١٨٢) ، وإلى مقدمة المرخضى لكتابيه : « تحاف السادة المؤمنين بصرح أسرار إلهية علوم الدين » (ج ١ ص ٢ — ٥١) .

من مجد قديم ، فقد قُدِّرَ للنزالي أن يكون عند جميع من جاء بعده من المسلمين
« حُجَّةُ الْإِسْلَامِ وَزَيْنَ الدِّينِ » .

وكانت الثقافة الأولى التي تلقاها النزالي بعد وفاة والده ، في بيت صديق
له متصوف^(١) ، ثقافة واسعة عامة ، أوسع من أن تكون ثقافة عامة مقصورة
على أمة معينة . وقد وهب هذا الفتي عقلاً جَوَّيًّا قوى الخيال ، لا يرضى
بأى قيد يثقله . ولم يطمئن إلى تفريعات الفقهاء وتدقيقاتهم بما فيها من تكلف ،
ولا إلى ما فيها من صيغ دقيقة ، بل كان يمتدُّ ذلك علماً دنيوياً ، فطوى عنه
كشعاً ، وأراد أن يضر روحه في معرفة الله .

ثم درس علم الكلام في نيسابور على إمام الحرمين (التوفي عام ٤٧٨ هـ —
١٠٨٥ م)^(٢) . واصل النزالي كان قد بدأ يصنف ويدرس ، ولعل الشكوك
أيضاً كانت قد بدأت تنطرق إلى علمه أثناء هذه المدة . ثم وفد على نظام
الملك^(٣) ، وزير السلطان السلجوقي ، وظل عنده ، حتى أسند إليه منصب
التدريس في بغداد عام ٤٨٤ هـ — ١٠٩١ م .

وفي أثناء ذلك اشتغل متعمِّقاً في تحصيل الفلسفة . ولم يكن الذي حمله على
دراستها مجرد شغف بالملم ، بل هو شوق قلبه الذي كان يريد الخروج من الشكوك التي
كان يثيرها عقله . ولم يكن يحاول الوصول إلى معرفة تكشف له أسرار ظواهر

(١) طبقات السبكي ج ٤ ص ١٠٢ .

(٢) هو أبو المال عبد الملك بن الشيخ أبي محمد عبد الله بن أبي يعقوب ... الجويني ،
ولد عام ٤١٩ هـ وتوفي عام ٤٧٨ هـ .

(٣) هو أبو علي بن الحسن بن علي بن إدريس الأوسى ، (ولد عام ٤٠٨ هـ ، وتوفي
عام ٤٨٥ هـ ، وزير السلطان السلجوقي ألب أرسلان .

الكون ، ولا كان يرمى إلى تزييد تفكيره ؛ بل قد كان ينشد طمأنينة القلب ، وتذوق الحقيقة العليا .

وقد درس مصنفات الفلاسفة ، ولا سيما الفارابي وابن سينا ، دراسة وافية ، وقد ألف مختصراً جامعاً في الفلسفة ، وذلك طبقاً لمذهب ابن سينا في الجلة . وهو في هذا الكتاب يقرر الآراء الفلسفية تقرير الباحث العلمي ، ويمكينا على وجهها ، غير متعرض لما فيها من حق أو باطل في رأيه ، وقد يلوح فيه شيء من الرضا عن مباحثها^(١) . ولكن النزالي كان وهو يقرر مذاهب الفلاسفة ، ينوي أن يُعقِبَ ذلك بتنقيدها وإبطالها . وقد قال ذلك في أول الأمر ليريح ضميره من تبعية التعرض للفلسفة ، ثم جاهر به بعد ذلك حيناً وجَّه إليه اللوم . وقد ظهر هذا التنفيد المشهور بعد قليل من الزمن ، وهو كتاب « تهافت الفلاسفة »^(٢) .

(١) هذا هو الكتاب المسمى « مقاصد الفلاسفة » ؛ على أن النزالي يصرح في أوله أنه لا يريد من بيان مذاهب الفلاسفة فيه إلا أن يكون مقدمة لإبطالها .

(٢) كانت كلمة « تهافت » محل تفسيرات شتى ، وقد ترجعها الباحثون الأوروبيون بكلمات كثيرة ، معظمها يتضمن معنى التساقط المتتابع والانهيار ؛ وبعضها يتضمن معنى التناقض ، وضمت النعاسك والانسجام ؛ فنها باللاتينية Destructio ، و Ruina (الهدم) ؛ والإنجليزية Destruction (الهدم) ، Collapse (سقوط) ، Disintegration ، (تفكك) ، وبالفرنسية : Chute و Ecroulement و Effondrement (تساقط) ، و Sottise (حق) و Vanité (غرور أو جلال) : Incohérence (تناقض أو للة النعاسك) ، وبالألمانية : Zusammensturz (التهمد مأ) ، و Uebereinanderstürzen (التساقط شيئاً فوق شيء) . ويختار الأب بونج (Bonyges) في مقدمته لكتاب التهافت ، بعد ذكر هذه الترجمات وغيرها ، كلمة : Incohérence من غير معارضتها بغيرها . وقبل أن يبين المعنى الدقيق لهذه الكلمة يحسن أن تذكر معناها مأخوذاً من كتب اللغة . نجد في القاموس المحيط لفيروز آبادي ، وفي لسان العرب لابن منظور ، وفي أساس البلاغة للزمخشري ، وفي تاج المروس لسيده المرتضى ، وفي الصالح الجوهري : هفت الشيء هفتاً تطاير لحفته ؛ وتهافت القراش في النار تساقط ؛ وتهافت الثوب تساقط وبلى ؛ وتهافت الناس في الشيء تساقطوا ، وأكثر ما يكون في الغمر ؛ وهفت هفتاً ، تكلم كثيراً بلا روية ، ولا إعمال فكر ؛ وهفت الكلام الكثير الذي لا روية =

(٢١ - ظفنه)

فيه ، والحق الوافر ، والمفاتح الأحق ، والمهفوت للتصغير . وقد رأيت في كتاب الحيوان لاحظ أنه يستعمل عبارة : تهافت الفئء بمعنى تفرقت أجزاؤه ، وتبرأ بعضها من بعض (حيوان ج ٥ س ١٢) ، وعبارة تهافت الأهرابي بمعنى تضاحك (ج ٢ س ٨٥) ، ويستعملها أيضاً بمعنى الفساد وأعمال القوة .

والغزالي يستعمل لفظ تهافت مضافاً إلى الفلاسفة حيناً (مقدمة المقاصد ، وتهافت س ١٣ ، ٧٨ ، ١٧٩) ، ومضافاً إلى كلامهم ، أو مسالكهم ، أو عقيدتهم حيناً آخر (تهافت س ٦ ، ١٨١ ، ٣٠٨) ، وهو يقرن كلمة تهافت بكلمة تناقض ويجز ، ويكرر القول بأن خرجه من كتاب « تهافت الفلاسفة » بيان تناقض كلمتهم ، وهدم مفاهيمهم .

والعلامة الأسباني پلائيوس (Miguel Asin Palacios) بحث جيد في معنى كلمة تهافت في كتب الغزالي وابن رشد (Sens du mot Tchafot dans les oeuvres d'El Ghazali et d'Averroès, Revue Africaine, Alger, 1906, p. 185-203) بين فيه معنى كلمة التهافت عند الباحثين قبله ؟ ثم يستند على تاج المروس ويستنتج أن معنى كلمة تهافت ، بالنسبة للإنسان والحيوان ، ليس معناها التسلط ، بل التسرع في الكلام بلا روية ولا لإعمال فكر ، والتسرع في عمل شيء يلحق بصاحبه ضرراً ؟ ثم يرجع پلائيوس إلى كتاب الإحياء ، فيرى كلمة تهافت ترد في هذه البيارات : (١) « وأما التهافت في الكلام ، والتفقد ، والاستغراق في الضحك ، والحدة في الحركة والنطق ، فكل ذلك من آثار البطر والأمن والنمعة من عظيم عقاب الله تعالى وشديد سخطه » . يرى پلائيوس أن معنى التهافت هنا الكلام بلا روية ولا لإعمال فكر ، كما في تاج المروس . (٢) « حديث : إنكم تهافتون على النار تهافت الفراش وأنا آخذ بحجركم » ؟ ومعنى التهافت عنده : تسرعون بجهل . (٣) « ولأجل ضعف أبصارها (البعوض) تهافت على السراج ، لأن بصرها ضعيف ، فهي تطلب ضوء النهار ، فإذا رأى للسكين ضوء السراج ياقبل ظن أنه في بيت مظلم وأن السراج كوة من البيت المظلم إلى الوضع للأضيء . فلا يزال يطلب الضوء ، ويرى بنفسه إليه ، فإذا جاوزه . ورأى الظلام ، ظن أنه لم يصب الكوة ، ولم يقصدها على السداد ، فيعود إليه مرة أخرى إلى أن يحترق ، ولعلك تظن أن هذا نقصانها وجهلها ، فاعلم أن جهل الإنسان أعظم من جهلها ؟ بل صورة الآدى في الإكباب على شهوات الدنيا صورة الفراش في التهافت على النار ، إذ تلوح للآدى أنوار الشهوات من حيث ظاهر صورتها ، ولا يدري أن تحتها السم النافع القاتل ، فلا يزال يرى قسه عليها إلى أن ينغمس فيها ، ويتقيد بها ، ويهلك هلاكاً مؤبداً . . . ولعلك كان ينادى رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول : إنى ممسك بحجركم من النار وأنتم تهافتون فيها تهافت الفراش » . (تجد هذه النصوص في الإتحاف ج ١ س ٤١٩ ، ج ٩ س ٩٤ ، ج ٩ س ٩٠ على التوالي .)

ويموز أن يكون النزالي قد ألف هذا الكتاب في بغداد أو بعد أن غادرها
بزمن قصير^(١).

وبعد أربع سنين (أى عام ٤٨٨ هـ - ١٠٩٥ م) انقطع النزالي عن
التدريس ببغداد ، مع ما أصاب فيه من توفيق ؛ وكانت الشكوك لا تفارقه ،
فلم يطمئن إلى المحاضرات الكلامية [التى كان يلقيها على تلاميذه] ، وكان
مَنْصِبُهُ الرفيع وشهوات الدنيا تجاذبه سلاسلها إلى اللقائم حيناً ، ودواعي الآخرة
تفادى به إلى الرحيل ، وتبعض إليه منصبه حيناً آخر ؛ ورأى أنه يستطيع ،

يرى پلائوس بالاستناد إلى ما تقدم أن النزالي حين سَمى كتابه "تهافت" ، الفلاسفة كان
يريد أن يمثل لنا أن العقل الإنسانى يبحث عن الحقيقة ، ويريد الوصول إليها ، كما يبحث
البعوض عن ضوء النهار ، فإذا أجبر شعاعاً يشبه نور الحقيقة ، انخدع به ، فرى نفسه عليه
وتهافت فيه ؛ ولكنه يخطئ" مخدوماً بأقيسة منطقية خاطئة ، فهلك كما يهلك البعوض ؛ فكان
النزالي يريد أن يقول إن الفلاسفة خدموا بأشياء أسرعوا إليها بلا أعمال روية ، فتهافتوا
وهلكوا الهلاك الأبدى ؛ وقد حاول پلائوس أن يجد في عبارات كتاب التهافت وفي استعمال
ابن رشد لهذه الكلمة ما يؤيد اقتراحه ، فليرجع القارىء إلى بحثه للشار إليه .

ومن السبيل أن نحدد المعنى الذى كان يقصده النزالي من عبارة تهافت الفلاسفة ، لاحتماها
معانى عديدة وقد يكون المقصود سمات الفلاسفة ؛ أو سمات مذاهب الفلاسفة ، مع حذف
كلمة مذاهب على طريقة المجاز بالحذف ؛ أو ضمف وفساد مذاهب الفلاسفة ، على طريقة
المجاز أيضاً ؛ أو مسارعة الفلاسفة بلا روية ولا إعمال فكر إلى تقليد مذاهب خادعة اعتقدوها
ففسادوا بسببها في الهلاك الأبدى ، وتهافتوا في النار ؛ أو مضاحك الفلاسفة ومهازلهم ،
(مقدمة التهافت ص ٦) .

(١) وجد الأب بويج في إحدى المخطوطات التى اعتمد عليها في نشره لكتاب التهافت
وهو مخطوط مكتبة القامع باستانبول ، أن الفراغ من تأليفه وقع في ١١ محرم عام ٤٨٨ هـ
ويقول النزالي (منقذ ص ٣٠) أن خروجه من بغداد كان في ذى القعدة عام ٤٨٨ هـ . وكان
قد اشتغل بتحصيل الفلسفة أثناء اشتغاله بالتدريس بالمدرسة النظامية منذ عام ٤٨٤ هـ
مدة سنتين ، ثم طوّد الدراسة متفكراً ، متفقداً غوائل الفلسفة قريباً من سنة (منقذ ص ٨) ؛
فالظاهر إذاً أن النزالي ألف التهافت قبل مغادرته بغداد بما يقرب من عام لا بد أن غادرها
بقليل ؛ وكان إذ ذاك في الثامنة والثلاثين من العمر .

بل يجب عليه أن يحارب الدنيا وحِكمَتَها ، وأن ذلك خيرٌ له . والحق أن مطامع
النزالي كانت أوسع من هذه الدنيا وأعمق . وفي أثناء مرض أصابه هتف به
هاتف باطن^(١) : فاشتغل بالمرّة والحلوة والرياضة والجاهدّة ، استعداداً للقيام
بمهمته ؛ وربما كان ينوى الظهور بمظهر مصلح ديني سياسي^(٢) . وبينما كان
الصلبيون يتأهبون في الغرب لمهاجمة الإسلام ، كان النزالي يتبهاً لأن يكون
مناضلاً روحياً من الدين الإسلامي . ولم يكن انقلابه عن حياته السابقة عنيفاً
كما حدث للقديس أوغسطين^(٣) ، بل هو يشبه ما أحس به القديس هيروليموس

(١) يشهد النزالي هذا التجاذب بين شهوات الدنيا ودرى الآخرة في القندس ٢٠
— ٦٦ . يمكن لنا أن هذا التجاذب دام ستة أشهر ، اعتقل الله في آخرها من التدريس ،
وحزن قلبه وأحسّت صمته ، ثم ألجأ إلى الله الذي يجيب للضطرّة جاءه ، فأجاب وسهل على قلبه
الانصراف من الدنيا بما فيها .

(٢) كان عصر النزالي عصر انحلال ديني وخلق ، وقد حاول أن يعرف أسباب ذلك ،
وكان يجب أن ينفض دليماً إلى الحق — (مقدس ٢٧ — ١) .

(٣) هو القديس Aurelius Augustinus ، الذي ولد في مدينة من شمال إفريقيا من
أصل روماني عام ٣٥٤ م . وكانت أمه مسيحية منذ صغرها ؛ أما أبوه فلم يدخل في المسيحية
إلا في آخر عمره . وقد تلقى أوغسطين شيئاً من التعليم للسحر وتولّته لشميد ، ولكنه
لم يمد ؛ وقد شب غير متحيد بالدين ، ولا بعبود الله ، وعاشر منذ شبابه أسبأة أتى منها بول ؛
ثم وقع تحت تأثير للذهب للأنوى لسع سنين ، كان في أثنائها ناقداً لمعتقد ، وأدّت به للشكوك
الظلمة التي وقع فيها إلى مذهب السكك ، ثم ذهب إلى روما ، وعمس في دراسة آراء
عيسرون ، ولم يتأثر بالمسيحية ، ثم أرادت أمه أن تلبه بالزواج ، فتزوج ، وأرسل زوجته
الأولى إلى شمال أفريقيا ، ولكنه كان قبل زواجه قد عاشر امرأة أخرى ، وكان دعاؤه
في تلك اللدة : اللهم ! أعطني الله ؛ ولكن لا أعلن أني أستطيع حكم نفسي . واستمر
الكتفاح في نفسه شديداً بين الروح والجسد ، فأعاده إلى للأنوى ، وزاد الشك في إضفاف
الروح في كفاحها ؛ ثم درس أوغسطين للذهب الألامطوني الجديد ، ولكنه كان يرى غيره
يتأثر بالمسيحية فيفضل من نفسه لأنه يدرس الفلسفة ويزعم أنه يحترم للاديت . وبينما كان ذات
يوم جالساً في حديقة مع تلميذه له ، ونفسه مضطرب بما فيها ، إذ انتهت الفموج غزيرة من عينيه ،
ولم يكن صامحاً : إلى متى هذا التسويف ؟ كل يوم أقول غداً غداً . وفي تلك اللحظة كان إلى
جواره سي بنى قائلا : خذ واقرأ ؛ فاعتد أوغسطين أن هذا النداء نداء للمسي ، فأخذ =

Hieronymus^(١) ، الذي هتف به في الرؤيا هاتفاً أخرجه من الجري وراء آراء
شيشرون ، إلى المسيحية العملية^(٢) .

== الإنجيل ونقشه ، فكان أول ما وقعت عليه عينه في رسائل القديس بولس آيات تدعو إلى
ترك التكامل والميث والضعف ، وإلى الرجوع إلى المسيح . ومنذ ذلك الحين غمرت السكينة
قلب أوغسطين ، رجع دخل المسيحية عام ٣٨٧ م وعاد إلى إفريقية وعين أسقفا عام ٣٩١ م
وسار بتأليفه ومكاته وشهرته من أكثر رجال المسيحية .

(١) هو Eusebius Sophronius Hieronymus للمروف بالقديس جيروم (Jérôme)
ولد في مدينة ستورندو في دالماتيا ، من أبوين مسيحيين ، عام ٣٤٠ م . وبدأ تحصيل علومه
في مسقط رأسه ، ثم درس الفلسفة في روما ، وطاف في الفرق والترب . وبينما كان في
أطالكية مات أحد رفاقه بالحمى ، ووقع هو في مرض شديد ، فزعم على أن يزهد في كل
ما يؤخره من الله ، وكان شديد الليل إلى مطالعة كتب شيعرون وآراء الوثنيين ، فرأى في
الناس أن المسيح يلومه لأنه يحرص على أن يكون شيعرون أكثر من حرصه على أن يكون
مسيحياً . ومن ذلك الحين اقتصر على قراءة الكتب المقدسة ، وتزهد في صحراء قريبة من
أطالكية ، وكان له شأن كبير بين آباء الكنيسة .

وسيتين من الكلام فيما يلي عن شك النزالي ورجوعه إلى اليقين أنه يختلف عما حصل
لأوغسطين وعما حصل لجيروم .

(٢) ترك لنا النزالي في كتابه للغد من الضلال تاريخاً لحياة العقلية ، بين فيه تطورها
وتدريجها . وهو يحكي لنا ذلك بعد أن أناف على التحسين (منفذ ص ٣) ، وبين ما قاساه
في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، وما استجراً عليه من الارتخاخ من حضيض
التقليد إلى فجاج الاستبصار ، مبتدئاً بلم الكلام ، ومنشأً بمذهب « أهل التلم » (الباطنية
القائلين بضرورة العلم للمصوم) ، ومتقللاً بعد ذلك إلى دراسة الفلسفة ، ومنشأً بطريق
الصوفية ، خائضاً ببحر الخلاف ، متوغلاً في كل مظلة ، متهجماً على كل مشكلة ، فاحساً عن
حقبة كل فرقة ومذهب . وهو يقول إن التعلش إلى ذك حقائق الأمور كان دأبه وديته ،
من أول عمره ، غريزة وفطرة من الله ، وضعها في جبلته ، من غير اختيارٍ منه ، حتى أعملت
عنه راجلة التقليد ، وانكسرت عليه العقائد الموروثة على قرب عهد بن الصبا ، وقد حاول
أن يعرف حقيقة الفطرة التي يكون عليها الإنسان ، قبل الامتدادات العارضة ، ومطلوبه من
وراء ذلك العلم اليقيني الذي لا يتطرق إليه ريب ، ولا يتسم القلب للشك فيه ، ولا يزعمه في
نفس صاحبه التحدي بالحوار . ولما انتحن النزالي علومه ، لم يجد من بينها علماً يبله هذه
المرتبة في اليقين إلا الحسيات والضروريات ، ولكنه أراد أن يتيقن من ذلك ، فألمها ،
وحاول أن يشكك نفسه فيها ، فلم يجد أمامه في المحسوسات ، لأن اليقين مثلاً يتحدع عن الحقيقة ، ==

ثم لبث الغزالي عشرين سنة ينتقل بين البلاد ، يوزع أوقاته بين العبادة والتأليف . والظنون أنه في أول هذه المدة ألف أكبر كتبه في الكلام والفقه والأخلاق ، وهو كتاب « إحياء علوم الدين » ، وفي نهايتها جادل أن ينهض بسبب الإصلاح . وقد ذهبت به الأسفار إلى دمشق وبيت المقدس (قبل أن الصليبيون) ، وإلى الإسكندرية ومكة والمدينة ؛ ثم عاد إلى وطنه آخر الأمر .

== ففى الظل ساكناً ، وهو فى الحقيقة متحرك ، وترى الكوكب صغيراً وهو أكبر من الأرض ، وادعى كذب الحس هو حاكم العقل . عند ذلك طلت عنه بالمحسوسات ، فلم تبقى إلا العقليات الضروريات ، ولا رأى الغزالي أنه كان واقعاً بالمحسوسات حتى كذبها حاكم العقل ، وأنه لولا العقل لاستمر على تصديقها ، خالجه الشك فى أمر العقليات ، فلم يلقه بها كلفه بالمحسوسات « ولعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر ، إذا تجمل كذب العقل فى حكمه ، كما تجمل حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه ، وعدم تجمل ذلك الإدراك لا يدل على استحالته » ، وتوقف عقله فى الجواب من ذلك ، وتأمد الإشكال بالنام ، ورأى أنه يرى فى المنام أسورا وأحوالا يستقد أنها حقيقة ثابتة ، ولا يشك فى ذلك ، ثم يستيقظ فيتحقق أنه لم يكن قلاك أصل ، فقال لنفسه : « فسيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يظنك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالته ، لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يظنك كفسية يظنك إلى منامك ، وتكون يظنك نوعاً بالنسبة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة ، تفتن أن جميع ما توهمت بظنك خيالات لا حاصل » ، ولعل هذه الحياة الدنيا نوم بالإضافة إلى حياة أخرى . وكان هذا سبباً فى تقوية الشك وإعضال دأبه ، ولم يكن من الممكن علاج إلا بالدليل ، والدليل لا يكون إلا من تركيب الأوليات ، وقد أصبحت هذه عنده موضع شك ، ودام الغزالي قريباً من شهرين كان فيهما « على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال » ، حتى شفاه الله من ذلك المرض ، وعاد إليه اليقين بالضروريات العقلية ؛ « ولم يكن ذلك بنظم دليل ، وترتيب كلام ، بل بنور قدذه الله تعالى فى الصدر ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة » . ولا شئ الغزالي من مرض الشك حاول أن يدرس علوم كل طائفة ، كما تقدم ، فلم يجد اليقين إلا عند الصوفية ، وعرفه أنهم هم السالكون إلى الله ، وأنهم أحسن الناس علماً ، وأزكاهم عملاً ، ولا ريب فى أن لشكك الغزالي والأسباب التى أيدته بها ناحية شديدة لطيفة فى تفكيره لم يوفها المؤلف حقها . ومقارنة شكك بالشك الديكارتي موضوع جدير بالبحث ، ولولا ضيق المقام لشكمت عنه هنا . وقد أشرفت فيما تقدم (هامش ص ٣٢٥) على أن رجوع الغزالي إلى اليقين يختلف عما حدث للقديس أوغسطين أو القديس هيرونيوس ، وهو ظاهر .

وبعد أو بته لوطنه اشتغل بالتدريس في نيسابور زمناً قصيراً ، ومات في طوس مسقط رأسه ، في ١٤ جمادى الآخرة عام ٥٠٥ — ١٨ ديسمبر سنة ١١١١ م .
وقضى النزالي السنين الأخيرة من عمره في العبادة ومجالسة أرباب القلوب ، والإقبال على الحديث ومجالسة أهله ، بعد أن لم يكن طلب شيئاً من الحديث ولا انتشرت عنه روايته في أيام الصبا^(١) . فحياة النزالي متسقة الأجزاء يتصل أربابها بآخرها اتصالاً جميلاً .

٣ — موقفه إزاء ثقافة عصره :

يستعرض النزالي الاتجاهات العقلية^(٢) في عصره . فهناك أصحاب علم الكلام ؛ وهناك الباطنية الذين يزعمون أنهم « أصحاب التعليم » المخصوصون بالاعتباس من الإمام المقصوم ، وهو العلم عندهم ، وهم يذكرون شيئاً من ركيك فلسفة فيثاغورس ؛ وهناك الفلاسفة ؛ وهناك الصوفية .

نظر النزالي في علم الكلام ، فوجد أن مقصوده حفظ العقيدة التي يؤمن هو بها وحراستها من تشويش أهل البدع ؛ غير أن أدلة المتكلمين بدت ضعيفة في نظره ، ووجد مجالاً للشك في الكثير من آرائهم^(٣) .

(١) انظر طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ١٠٥ ، ١٠٩ ، ١١٢ .

(٢) يسر النزالي عن ذلك بقوله : « أصناف الطالبين » ويتكلم عن كل طائفة منهم

وعن حاصل علومهم . متفد ص ٦ — ٢٤ .

(٣) يقول النزالي (متفد ص ٧) بعد بيان مقصود علم الكلام وما قام به المتكلمون من ادب عن العقيدة : « ولكنهم اعتدوا في ذلك مقدمات تسلموها من خصومهم ، واضطرم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة ، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات المقصوم ومزاخمتهم بلوازم مسلكتهم ، وهذا قليل النفع في جنب من لا يعلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً . فلم يكن الكلام كائناً ، ولا لدائي الذي كنت أشكوه شافياً » .

وأحسن في نفسه بميل عظيم لمذهب الصوفية^(١) ، وهو مدين لهذا المذهب بأعز ما لديه ، أعني تمسكين العقيدة في قلبه ، وبفضله استطاع أن يقول إنه يتذوق بروحه ما يحاول المتكلمون أن يتوصلوا إليه بالنظر العقلي .

أما الفلسفة الشائعة إذ ذاك فالنزالي لا يجمع ما لها من فضل في تثقيف الناس ، خصوصاً في الرياضيات التي يعترف اعترافاً صريحاً بأنها علم صحيح هي والفلك اللبني عليها ؛ فهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها . وكذلك لا يفكر من الطبيعيات إلا مسائل تخالف الدين . فأما مذهب أرسطو ، كما نقله الفارابي وابن سينا ، مقلدين لتيرم تقليد للتكلميين ، فهو في نظر النزالي عدو الإسلام^(٢) ؛

(١) لا يتطرق المؤلف في هذا البيان مع ترتيب سيرة النزالي في دراسته فهو ، بعد دراسة علم الكلام ، درس الفلسفة ، ثم درس مذهب الباطنية ، وانهى بدراسة طريق الصوفية .

(٢) قدم النزالي لكتاب التهافت بمقدمات ، وصف فيها حال خصومه الذين قصد أن يرد عليهم مشيراً إلى من يحتل آراءهم (الفارابي وابن سينا) ، ومبيناً مسائل الخلاف بينهم وبين غيرهم ، وأقسام علومهم وما يصطلم منها مع الفروع وما لا يصطلم كما أبان مقصوده من الرد ، وكشف عن حيل الفلاسفة في استقراجه الناس إلى مذهبهم ، فليرجع القاري إلى هذه المقدمات . وفي اللغز الذي ألغى النزالي بعد أن أناف على الحسين بيان مفصل لأصناف الفلاسفة وأقسام علومهم :

ينقسم الفلاسفة عند النزالي إلى ثلاثة أصناف :

١ — طائفة جعدوا الصانع وزعموا أن العالم لم يزل موجوداً ، وظلوا يقدم الأنواع الحيوانية ، وهو يسميهم الدهريين والزنادقة .

٢ — طائفة الفلاسفة الطبيعيين الذين أكثروا البحث في عالم الطبيعة وفي عجائب الحيوان والنبات وفي تصرفها ، فرأوا من عجائب الصنع والحكمة ما اضطرم لهم الاعتراف بقادر حكيم ؛ ولكن كثرة بحثهم في الطبيعة أظهرت لهم أن الاعتدال للزجاج تأثيراً عظيماً في قوى الحيوان ، فظنوا أن القوة المائلة في الإنسان ناجمة لمزاجه ، تبطل ببطالته ، فإذا انعدم لم تغفل إعادته ، فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود ، وأنكروا الآخرة والثواب والعقاب ، « فأنحل عنهم اللجام وانهمكروا في الصهوات ، وهؤلاء أيضاً زنادقة ؛ لأن أصل الإيمان هو الإيماء بالله واليوم الآخر » .

== ٣ — ملاتمة الفلاسفة الإلهيين ، وهم للتأخرون كسقراط وأفلاطون وأرسطو ، وقد ردوا على المتنفيين الأولين ، وكشفوا عن أخطائهم ، ورد أرسطو على أفلاطون وسقراط ، وخير من تقل علم أرسطو من متفلسفة الإسلاميين الفارابي وابن سينا .
أما أقسام علومهم فهي ، بالنسبة للشرح ، كما يلي :

١ — رياضية (حساب وهندسة وهيئة) ، « وهي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادلتها بعد فهمها ومعرفة » ، ولا يتعلق شيء منها بالدين غياً ولا إثباتاً ، ولكن تولدت منها آفتان : الأولى أن الناظر فيها يجب بدلائلها ووثائقها برهانها ، فيحسن اعتقاده في الفلاسفة وفي كلامهم في الإلهيات ، ناسياً أن كلامهم في الرياضيات برهاني وفي الإلهيات تخميني . ولذلك يجب الزجر عن الخوض في هذه العلوم . والآفة الثانية نشأت من مخالفة أسدلاء الإسلام الجاهلين الذين أرادوا نصرته بإنكار كل علم ينسب إلى الفلاسفة ، بما في ذلك الرياضيات وما بني عليها من الظواهر الفلسفية ، فشككوا الناس في الدين وعلومه يعتقدون أن الدين مبنى على إنكار البراهين القاطعة . (فاروق نهافت ص ١٠ — ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠) .

٢ — منطقية ، لا يتعلق شيء منها بالدين غياً وإثباتاً ، وليس فيها ما يقضى أن ينكر ، وهي شبيهة بما ذكره للتكلمون وأهل النظر في الأدلة ، وإنما اختلف في العبارات والإصطلاحات ، وآفتها آفة الرياضيات (فاروق نهافت ص ١٥ — ١٦ ، ٢٠) .

٣ — الطبيعيات ، ليس من شرط الدين إنكارها إلا في مسائل ذكرها النزالي في كتاب التهافت وأشار إلى أصلها في المنقذ ، وهي تنلخص في أنه يجب أن يعلم الإنسان أن الطبيعة كلها مسخرة لله ، لا شيء منها يفعل بذاته من ذاته ، وأن التلازم بين الأسباب والسيئات غير حتمي ، بحيث يمكن خرق مجرى الطبيعة وقوانينها بإرادة الله تعالى أو جمعا ويمكن حصول المعجزات (راجع التهافت ص ٢٦٨ — ٢٧١ والمنقذ ص ١١) .

٤ — الإلهيات ، وفيها أكثر أغاليط الفلاسفة ، ولم يقدروا فيها على الوفاء بالشروط التي اشترطوها في المنطق ، والغلط فيها في عقدين مسألة ، وقد كفرهم النزالي في ثلاث منها ، وبدعهم في سبع عشرة . (فاروق نهافت ص ١٢ و ص ٣٧٦ — ٣٧٧) .

٥ — السياسيات والمخلفيات ، وهي حكم مصلحية دنيوية ، ومعارف خلقية تهذيبية ، أخذها الفلاسفة من كتب الله ، ومن الحكم للأتورة عن الأولياء ، ومن كلام الصوفية ، ومزجوها بكلامهم ترويحاً له ، ولهذه العلوم آفتان : الأولى أن الإنسان قد يرد ما فيها من كلام الأنبياء والأولياء ، لأن ثائليها مبطلون . والثانية أنه قد يرى الحكم النبوية ، والكلمات الصوفية للمزوجة بكلام الفلاسفة ، فيحسن اعتقاده فيهم ، فيأخذ ما في كلامهم من باطل . فلهذا يقول النزالي إن على المائل أن يحصن كلام الفلاسفة ، فيأخذ منه الحق ويترك الباطل ، حاملاً بوصية سيدنا على كرم الله وجهه : لا تعرف الحق بالرجال ! امرف الحق تعرف أهله !

وقد رأى لازماً عليه أن يحاربه باسم المسلمين كافة على اختلاف فرقهم وتباين مذاهبهم^(١) ، وقد قام بذلك متخذاً سلاح أرسطو نفسه ، وهو سلاح المنطق^(٢) ،

وقد أشار النزالي في التهاات (س ١٠) إلى أن من وجوه الخلاف بين الفلاسفة وغيرهم اختلاف الاصطلاح ؛ فالفلاسفة مثلاً يسمون صانع العالم جوهراً بمعنى « الوجود لا في موضوع » (يعني الوجود في شيء من غير أن يتقوم بالشئ ، كالصورة في الهيولى ، وقد يكون في محل كالجسم في المكان) ، على حين أن خصومهم يريدون بالجواهر ما هو متعيز ؛ وهذا نزاع مرجعه إلى اللغة وإلى إباحة التصرع لإطلاق الأسماء وتعميم إطلاقها .

(١) يقول النزالي (تهافت س ١٣ — ١٤) إنه يريد لإبطال ما اعتقده الفلاسفة مقطوعاً بالزعمات المختلفة ، « فالزعم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب الكرامية ، وطوراً مذهب الواقفية ، ولا أتنبئ ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلثباً واحداً عليهم ؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعصبون لأصول الدين ، فلتظاهروا عليهم ، فستد الشدائد تدح الأعداء » .

(٢) يقول النزالي إنه يريد أن يناظر الفلاسفة بذلتهم ، وعلى شرطهم في المنطق ، ليبين أنهم لم يفروا بغير من ذلك في علومهم الإلهية ، ولكن ما فعله النزالي كان أعمق من ذلك في الواقع . وقد رأينا (حاشي س ٢١٩) أنه كان في أول أمره يبحث عن حقيقة الفطرة الإنسانية قبل الاعتقادات المارضة ، وهو في التهاات يحاول أن يحصن مزاعم الفلاسفة ، ليرى منها ما هو ضروري بديهي ، وما هو نظري استدلال . (انظر مثلاً تهافت س ٢٩ — ٣٠ ، ٣٩ ، ١٣١ ، ١٣٦) ، فإذا لم يجد لهم برهاناً استدلالياً ، ولم يجد إلا دعوى الضرورة جاء بأسول لا تنافي العقل وادعى لها الضرورة . ونزعت سلبية في الثالب كما تقدم القول ، فهو يقول إنه لا يدخل في الاعتراض على الفلاسفة « إلا دخول مطالب متكرر ، لا دخول مدح مثبت » ، (تهافت س ١٣ ، فزون س ٧٨) ، وطريقته أن يمارس إشكالات الفلاسفة بإشكالات مثلاً ، من غير أن يحلها ، وذلك ليبين فساد آرائهم ، وتليسم فيها ، ويجزم من إثبات ما يزعمون ، ويظهر ما في أدلتهم من سفسطة وقصور ، أو يلزمهم على أصولهم للزعمات لا يقبلها العقل . أما آراؤه الخاصة وإثباتها ، فإنه قد وعد أنه سيؤلف في ذلك كتاباً يسميه : « قواعد العقائد » (هو أحد كتب الإحياء) يعتق فيه بالإثبات ، كما اعتق في التهاات بالمذم (تهافت س ٧٨) ، وتوجد آراؤه الإيجابية في كتابه السر . « الاثبات أدنى الاعتقاد » . وإذا كان النزالي قد أسل مذهب الفلاسفة فهو يريد أن يوجه الناس إلى الدين . بل إلى القلب وتدعية الروح لتصرف الحقائق بالدور (انظر حاشي س ٣١٨ — ٣١٩)

لأنه يرى أن قوانين الفكر الأساسية التي يقررها المنطق يقينية لا سبيل لإنكارها ، وهي في هذا كالفضايا الرياضية ؛ وبينى الغزالي أدلته على قانون التناقض ، ويقرر أن أفعال الله لا تخالفه^(١) ، وهو يقول ذلك مدركاً تمام الإدراك لما يقول .

ويوجه الغزالي أكبر عنايته لإبطال ثلاث نظريات فلسفية من بين نظريات الطبيعة والإلهيات ، وهي : نظرية قديم العالم ؛ والقول بأن الله لا يعلم إلا الكلّيات ، فلا يعنى بالجزئيات ؛ وإنكار بقاء الأجساد . والقول بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء^(٢) . والغزالي يبطل هذه النظريات معتمداً ، من وجوه كثيرة ، على شرح جون فيلوپون (Johannes Philoponus) النصراني على مذهب أرسطو ؛ وقد كتب جون فيلوپون في إبطال نظرية قدم العالم ردّاً على بروفلس (Proklos) الذي كان يقول بها^(٣) .

(١) لم أجد للغزالي تصريحاً بهذا المعنى ؛ ولكن الذي يؤخذ من جملة أدلة الغزالي هو أننا ينبغي ألا نردّ إلا ما كان محالاً في العقل ، كالجمع بين النقي والإيجاب ، وإليه ترجع المحاولات كلها . أما ما لم يكن محالاً فهو جائز ؛ فتلا يقول الفلاسفة إنه لم يكن من الممكن أن يخلق الله العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه ، لأن النظام الكلّي للعالم لا يتم إلا على هذا الوجه ؛ أما عند الغزالي فإن كون العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه ليس محالاً في العقل ، ولا يفوت نظاماً ، والله يقدر على ذلك ، ويجوز له أن يفعله . أما الذي لا يتعلق به قدرة الله فهو المستحيل كالجمع بين الوجود والمعدم . (انظر تهافت س ٦٤ ، وطارن س ٩٣ و ٢٩٢ — ٢٩٣) . على أن كلام الغزالي في كتبه المنطقية يدل على أنه يرى أن الحقائق حقائق في ذاتها وفي علم الله ، حتى لو جهلها الإنسان (انظر دحك النظر س ٦٩ من طبعة المطبعة الأدبية بمصر) .

(٢) هذه هي المسائل التي يكفرهم بها لأنها لا تلائم الإسلام بوجه ، ومعتمداً معتقداً كذب الأنبياء ؛ بل صاغها البعض بعد الغزالي في قالب شعري .

(٣) يقول اليعاقبة في كتابه تاريخ حكماء الإسلام (تمة البنية) مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٣٦٦٦ س ١٧ (في كلامه عن يحيى النحوي — وهو اسم جون فيلوپون =

٤ - العالم :

يذهب الحكماء إلى أن العالم كَرَّةٌ متناهيةٌ في الامتداد والتفرع ، ولكنهم يقولون إنها قديمة لا نهاية لمدتها ؛ ويقولون إن العالم صدر عن الله منذ الأزل ، كما أن للعلول مُساوِقٌ لعلة ، غير متأخر عنها بالزمان : أما النزالي فيرى أنه لا تصح للفرقة بين الزمان والمكان ، كما يفعل الفلاسفة ؛ ومعنى أن الله سبب لوجوده العالم عنده ، هو أنه يخلقه بإرادته وقدرته^(١) .

== عند العرب - . د وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام رحمه الله في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوى * . ويذكر الشهرزورى (نزعة الأرواح مصور بمكتبة الجامعة المصرية من ١٨٧ - ١٨٨٣) أن النزالي أخذ ما أورده في التهافت من كتب يحيى النحوى ، وهو يذكر من كتب يحيى الكتاب الذى رد فيه على برنلس . ولا بد من مقارنة كتب يحيى بكتب النزالي للتحقق من ذلك .

(١) ولكن هذا الكلام لا يكتفى في بيان مسألة قدم العالم ، وهى من أكبر مسائل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، ولقد شغلت فراغا كبيرا من كتاب التهافت (ص ٢١ - ٧٨) . ولذا يحسن أن نتكلم عنها باختصار ، على الرغم مما فى ذلك من مفقاة ، بسبب كثرة الأدلة والافتراضات ، ونظراً لتنوع سورها .

اتفق جمهور الفلاسفة على أن العالم قديم ، لم يزل موجوداً مع الله ، غير متأخر عنه بالزمان ، كوجود للعلول مع اللة ، والنور مع الشمس ، وأن تقدم البارى على العالم تقدم باقات والرتبة ، لا بالزمان ؛ ولهم على هذا أدلة منها :

أولها قولهم : يستحيل صدور حادث من قديم ، والأصل الذى يقوم عليه هذا القول هو التلازم بين اللة والعلول ؛ فإذا فرض وجود القديم ، فيما أن يوجد منه العالم على الدوام ، فيكون قديماً مثله ، ولما أن يتأخر ؛ وفي هذه الحالة إما ألا يتجدد مبرجج لوجود العالم ، فيلحق في حادثة الإمكان ، ولما أن يتجدد مبرجج ، فيؤدى إلى إشكال : من محدث هذا المرجح ، ولم يحدث الآن ، ولم يحدث من قبل ؟

وسيارة أخرى لما تأخر وجود العالم ؟ ولم لم يحدث قبل زمان حدوثه ؟ لا يمكن أن يكون ذلك لجزء فى البارى ، ولا لتجدد فرض ، أو وجعان آلة بعد فقدانها ، أو تجديد طبيعة ، أو وقت ، أو حدوث إرادة لم يمكن ، لأن هذا كمال ، إذ أنه يؤدى إلى القول :

ولنتكلم أولاً عن مسألة المكان والزمان إذا كنا لا نستطيع أن نتصور

== جدير القديم ، وهو محال ، « وبها كان العالم موجوداً ، واستحال حدوثه ، ثبت قدمه لا محالة » .

يرد النزالي على هذا بنظرية إيجابية في الواقع ، لأنها ليست مجرد معارضة فيقول : « إن العالم حدث بإرادة قديمة ، انقضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه ، وأن يستمر العدم إلى الأبد التي استمر إليها ، وأن يمتد الوجود من حيث ابتدئ » ، وإذا الوجود قبله لم يكن شيئاً ، فلم يحدث له ذلك ، وأنه في الوقت الذي حدث فيه شهادة بالإرادة القديمة . ولا يلزم في هذا كون الأوقات متساوية في خلق الإرادة بها . ولو سأل سائل : لماذا اختارت الإرادة وقتاً دون وقت ؟ أجاب النزالي بأن الإرادة « صفة من شأنها تمييز الشيء من مثله ، ولولا أن هذا شأنها لوقع الاكتفاء بالقدرة » ؛ ولكن لما كانت القدرة تصلح لقضيتين لم يكن بد من صفة شأنها التخصيص ، ولا معنى للسؤال في تخصيصها ، لأن هذا هو شأنها ، كما أن شأن العلم الإحاطة بالمعلوم . وتميز الشيء من مثله جائز ، وهو ممكن في حقا ، قد يكون أمران متساويين بالنسبة لنا ، ثم نصل أحدهما دون الآخر ، وإنكار هذا حيلة (تهافت ص ٣٨) ، بل حاول النزالي أن يبين أن الفلاسفة قالوا بتخصيص الشيء من مثله ، وذلك أنهم قالوا بحركة بعض الأفلاك من الشرق إلى الغرب وبعضها الآخر بالعكس ، مع تساوي الجهات ، وإمكان حركة كل ذلك على عكس ما هي عليه ، وقالوا أيضاً بأن لكرة السماء تقطين ثابتتين ، هما القطبان الشمالي والجنوبي ، والمياه تتحرك على هذين القطبين ، وكل تقطين متقابلتين تصلحان لأن تكونا قطبين ، لأن السماء ككرة بسيطة متعاقبة الأجزاء .

على أن النزالي قد ألزم الفلاسفة القول بصدور الحادث عن القديم بدليل متعلق بحكم ، هو : « أن في العالم حوادث ، ولها أسباب ، فإن استندت الحوادث إلى الحوادث إلى غير نهاية فهو محال ، وليس ذلك مستقلاً لما قل ، ولو كان ذلك ممكناً لاستغنى عن الاعتراف بالصانع وإثبات واجب وجوده ، هو مستند للممكنات ؟ وإذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي إليه تسلسلها ، فيكون ذلك الطرف هو القديم ، فلا بد إذن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم » وسواء قل الفلاسفة بمواز صدور حادث من قديم ليس هو أول الحوادث ، أو قالوا بأن المواد قديمة ، وأن الحادث حركة الأفلاك وما يرضى لها من ركب وهد وقر وبيل ، وأن ما يقع تحت تلك القدر حوادث تنتهي أسبابها إلى حركة السماء الدورية ، وهي قديمة ، فإن هذا كله ، عند النزالي ، تطويل لا ينفي ، لأنه ينتهي إلى القول بصدور الحادث عن القديم ، سواء أ كان الحركة الدورية ، أو موجوداً صدر عن القديم . (راجع تهافت ==

للزمن مبدأً أو نهاية ، فكذلك لا نقدر أن نتصور المكان مبدأً أو نهاية . والذى .

(= س ٤٦ — ٥١) ويضرح من دليل الفلاسفة الأول اعتراض ، غواه أنه يستحيل تأخر وجود العالم من وجود بطلته ، وهنا الاعتراض يقوم على أساس ما يجب من تلازم وتماثل بين العلة ومعلولها ، فإذا وجد الريد بجميع شرائطه ، وكان قديماً ، وكانت إرادته قديمة ، وجب صدور معلولها عنها من غير تأخر ، فكان قديماً مثلها ؛ والتأخر مستحيل ، كاستحالة وجود حادث لا يحدث له . وهذا الحكم صحيح في الأمور القاتية والرضية والوضعية وفي حالة أفعالنا الإرادية . (تهافت س ٢٦ — ٢٩) .

يرد النزاع على هذا بأن يحصى الفكرة الأساسية في هذا الاعتراض ، وهي القول باستحالة حصول شيء حادث قبل إرادة قديمة ، فيتساءل : هل هي قضية بدئية ضرورية ، أم قياسية استدلالية ؟ وهي ليست ، في نظره ، استدلالية ، لأن الفلاسفة لم يبرهنوا عليها بدليل ؛ وهي كذلك ليست بدئية ، وإلا لما أمكن إنكارها . ويشير النزاع إلى أن مقايضة الإرادة القديمة بالإرادة الحادثة مقايضة فلسفة .

ويمكن أن نجد في كلام النزاع في مواطن أخرى ما يكمل كلامه في هذه القطعة ، فإن الفلاسفة — كما يمكن أن يؤخذ من كلامهم — يحملون الله فاعلاً على نحو فعل الطبيعة ، إذ هم يطلقون الفاعل على ما هو سبب في الجملة ، ولكن النزاع يخالف الفلاسفة في نظرية الفعل ، فهو يرى أن الطبيعة لا تفعل بنفسها ، بل هي مسخرة ومستعملة من جهة فاعلها (متقدم س ١١) ؟ وإذا قيل إنها تفعل فذلك على سبيل المجاز ، لأن الفاعل عند النزاع لا يسمى فاعلاً سائماً لمجرد كونه سبباً ، بل لولوع الفعل منه على وجه الإرادة والاختيار ، مع العلم بالشيء (تهافت س ٩٦ — ٩٧) . وإذا كان هذا هو رأي النزاع في الفعل فلا جرم ألا يكون عنده مانع من صدور الحادث من القديم بإرادة قديمة « على التراخي » ، أى بحيث يحصل الحادث بعد إرادته .

وإذا قال معترض : إن تأخر وجود العالم عن وجود الله ، إما أن يكون عدة متناهية ، أو غير متناهية ؟ فإن كانت متناهية لزم عنها أن يكون لوجود الباري أول ، وإن كانت غير متناهية استحالة وجود العالم ، لأنه لا بد أن تضى قبله مدة لا نهاية لها ، رد النزاع على هذا بقوله : إن المدة والزمان مخلوقان ؛ وسيأتى مزيد بيان لهذا .

أما الدليل الثانى لفلاسفة فهو يقوم على القول بعدم الزمان وقدم الحركة . يقول الفلاسفة إن تقدم الباري على العالم ، إما أن يكون تقدماً بالقات ، فيكون قديماً وأحدهما متقدم على الآخر بالقات ، وإما أن يكون بالبارى متقدماً على العالم بالزمان ، فيكون قبل العالم زمان =

بقول بعدم تنافى الزمان يلزمه أن يقول بعدم تنافى المكان . ولو قيل إن المكان

= كان العالم فيه معدوماً ؟ فقبل الزمان زمان لا نهاية له ، فالزمان قديم ؟ ، وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ، وجب قدم الحركة ، ووجب قدم الحركة أى بدوام الزمان بدوام حركته ، أى وجب قدم هذا العالم المسمى المتحرك .

يرد النزاع على هذا بقوله : إن الزمان حادث مخلوق ، ومعنى تقدم الله على العالم والزمان أنه كان ولا عالم معه ، ثم كان ومعه عالم ؟ فأما المفهوم الثالث (وهو الزمان) الذى قال به الفلاسفة فهو من غلط الوم ، لأن الوم يميز عن تصور وجود مُبْتَدَأٍ إلا مع تقدير « قبل » له ، وهو كذلك يميز عن تصور تنافى الجسم ، فيقوم أن وراء العالم شيئاً ، إما خلاء وإما ملاء . وفى هذه المسألة أخذ ورد طويل ، والنزاع يعتمد فى حقيقته لتقدير شيء ممتد (وهو الزمان) قبل وجود العالم على مقابلة الزمان بالمكان لإثبات تنافى الزمان ؟ وكما أن الفلاسفة قالوا بتنافى العالم فى الامتداد وأحاطوا بوجود شيء خارج عنه ، معتبرين هذا الشيء من عمل الوم ، فكذلك النزاع يقول بمحدث العالم ويحيل وجود زمان قبله ، لأن ذلك ، فى نظره ، من عمل الوم ، وهو فى هذه المسألة خاصة يمارض الإشكال بإشكال مثله . (ارجع الى التهاوت ص ٥٢ — ٦٦) .

وفلاسفة دليل آخر : قالوا إن الحادث لا بد له من مادة قديمة تسبقه ، وإنما الحادث هو الصور والكيفيات ؟ وهذا الدليل يقوم على أن الحادث قبل حدوثه يمكن الوجود ، ولما كان الإمكان وصفاً حاسلاً له قبل وجوده ، وهو وصف إضافي لا يقوم بذاته ، فلا بد له من عمل يضاف إليه وهو المادة .

يجيب النزاع بأن الإمكان والامتناع والوجوبية أمور عقلية لا تحتاج إلى موجود يوصف بها ، « فكل ما قدر العقل وجوده ، فلم يمتنع عليه تقديره » ، سيماً يمكننا « والنزاع أدلة منها : ١ — لو احتاج الممكن إلى إمكان موجود يُضاف إليه ، لاحتاج الامتناع إلى امتناع موجود يضاف إليه ، وليس للمحال مادة يطرأ عليها ، فكذلك للممكن .

٢ — نفوس الأكاسين جواهر قائمة بنفسها عند الفلاسفة ، وهى ليست بجسم ولا مادة . ولا تنطبع فى المادة ، وهى حادثة على ما اختاره ابن سينا ، ولها إمكان قبل حدوثها ، ولا مادة لها . ولا يطمح فى كون الإمكان أمراً عقلياً أنه علم ، وأن العلم يستدعى معلوماً ، وهو تابع للمعلوم ، لأن الفلاسفة يقولون إن الكليات ثابتة فى العقل ، وهى علوم لا وجود لها فى الأعيان الخارجية .

والنزاع أدلة أخرى على إبطال قدم العالم ، منها ما هو الرام يستنتجه النزاع من القول =

يتعلق بالحس الظاهر ، وإن الزمان يتعلق بالحس الباطن ، فهذا لا يشير شيئاً من

بقدم العالم . يقول الفزالي : إن القول بقدم العالم يؤدي إلى إثبات دورات للفلك لا نهاية لها ، مع أن بعض الكواكب أسرع من بعض ، بحيث يكون عدد دورات بعضها سدس أو ربع أو نصف عدد دورات الأخرى ، ولكن عدد دورات كل فلك يجب ، بحسب رأى الفلاسفة ، أن يكون غير متناه . فكيف يكون شيء لا نهاية له مع أن له سدساً ونصفاً وربما ؟ ويحاول الفزالي أيضاً أن يلزم الفلاسفة أن عدد دورات الفلك ليس شغفاً ولا وترًا ، وكلاماً محالاً .

وكما أن الفزالي أبطل نظرية قدم العالم ، كذلك حاول أن يبطل أيدئته وأبدية الزمان والحركة ، ولكن رأيه في هذا غير معيّن . فهو يقول حيناً : « لما نحيل أن يكون (العالم) أزلياً ، ولا نحيل أن يكون أبدياً ، لو أبقاء الله تعالى ، إذ ليس من ضرورة الحوادث أن يكون له آخر ، ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً ، وأن يكون له أول » . وهو يغسد قول أبي الهذيل ، إذ أوجب أن يكون للعالم آخرٌ ؛ وجائز ، عند الفزالي ، أن يبقى العالم وأن يفتي ، وللرجح في معرفة الواقع من قسمي الممكن للصرح ، لا إلى نظر العقل . وبعد أن بين الفزالي آراء المتكلمين في كيفية إعدام العالم انتهى إلى أن الإعدام فعل يقع بإرادة قديمة ، وهو حادث كالوجود (تهافت ص ٧٩ — ٩٤) ، وراجع الجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية ص ٢٨ — ٣٠ لترى موافقة الفزالي للنظام والكندي .

هذا بيان موجز لمسألة قدم العالم ، كما مرخصها الفزالي ورد عليها . وليس من شك في أن الصعوبات الناشئة عن مذهب أرسطو كانت تستدعي مثل هذا الرد ؟ ولا نريد — لصيق المقام — أن نعرض لتقدير قيمة رد الفزالي ؟ لأن هذا بحث يجب أن يكون قائماً بذاته ، بعد معرفة رد ابن رشد على الفزالي . ويمكن أن نلاحظ أن الفزالي لم يتكرر قدم الزمان في أول الأمر ، وحاول التغلب على الصعوبة برجوعه إلى تخصيص الإرادة ، ثم عاد فقال إن الزمان مخلوق ، ولم يكن صارماً في تطبيق هذا للبدا ، حتى أوشك أن يوافق الفلاسفة في القول بالقدم (تهافت ص ١٠٨) . على أن المسألة التي أحدثت كثيراً من الجدل ، وهي مسألة الزمان ، مشكلة لم توضع وضاً حسناً ، فإذا كان العالم حادثاً ، وإذا كان الزمان حادثاً لأنه تابع لحركة العالم بعد حدوثه ، فلا معنى للكلام في أمر الزمان قبل حدوث العالم ، ولا معنى للسؤال عن مدة تأخر وجود العالم عن وجود الله : هل هي متناهية أم غير متناهية ؟ وإذا كان الزمان لا يتصور إلا مع التغير والحركة ، فلا زمان قبل خلق العالم ، ولم يكن إذ ذاك إلا القديم ، وهو منزّه عن التغير ، فلا يقع تحت زمان كزماننا ، وإن كانت وجوده مستمراً من الأزل إلى الأبد .

المسألة ، لأننا مع هذا لا نخرج عن المحسوس . وكان أن « البعد المكاني تابعٌ للجسم ، فالبعد الزماني تابعٌ للحركة ، [فإنه امتداد الحركة ، كما أن ذلك امتداد أقطار الجسم ؛ وكان أن قيام الدليل على تنهى أقطار الجسم منع من إثبات بُعد مكاني وراءه ، فقيام الدليل على تنهى الحركة من طرفيها يمنع من تقدير بعد زماني وراءها ، وإن كان الوم متشبهًا بخياله وتقديره ولا يرعوى عنه » [؛ وما كل من الزمان والمكان إلا اعتبارات بين الأشياء تُخلق فيها بخلقها ، أو ما بالأحرى اعتباران يخلقهما الله بين الصور الذهنية في عقولنا^(١) .

وأهم من ذلك ما يقوله النزالي في أسر العلّية [أى تلازم الأسباب والمسببات] : يفرّق الفلاسفة بين فعل الله ، وفعل العقول المريدة ، وفعل النفس ، والطبيعة ، والاتفاق ، وغير ذلك ؛ ولكن النزالي يذهب ، كما ذهب متكلمو أهل السنة ، إلى أنه لا يوجد قط إلا معلّية [فعل] واحدة هي علّة [فعل] الوجود المرید^(٢) . وهو يتكرّر علّية [فعل] الطبيعة إنكاراً تاماً^(٣) ، إذ نستطيع أن نردّ هذه العملية إلى مجرد علاقة زمانية بين شيئين . فنحن نرى ظاهرة معينة (معلولا) تعقب ظاهرة أخرى معينة (علّة) . أما كيف يعقب

== أما فيما يتعلق بأدلة الفلاسفة للسندة إلى التلازم بين الملة واللؤلؤ ، فإن لاحظ لللاحظة الآتية : لو كان الباري علّة تامة للعالم ، بلحقى الطبيعي لكلمة « علّة » ، لو وجد منها العالم كله دفعة واحدة ، ولم يكن فيه هذا التغير وما تشاهده من نشوء الحوادث بعضها من بعض ، بل الباري علّة خالقة مريدة مبدعة ، وهذا ما يدل عليه ظلم هذا العالم .

- (١) يجيد القارىء مسألة حدوث الزمان ومقابلته بالمكان في التفات (ص ٢٦ ، ٥٢ — ٦٦) . وعمل رأى النزالي أن الزمان أمر نسبي ، وهو حادث ، لأنه ناشئ من حركة العالم ، وهي متباعدة . أما افتراض زمان قبل وجود العالم فهو عنده من أغاليط الوم .
- (٢) راجع التفات ص ٩٦ والصفحات التالية .
- (٣) للتقدّس ص ١١ والتفات ص ٩٧ و ٩٩ .

للطول علته فهو سر لا نعرفه ، كما لا نعرف شيئاً عن فعل الأشياء الطبيعية بعضها في بعض ^(١) . وأيضاً كل تغير فهو ، في ذاته ، أمر لا يستطيع العقل إدراكه ،

(١) من أم مسائل العلم الطبيعي التي يخالف فيها النزالي الفلاسفة « حكمهم بأن هذا الاقتران للشاهد في الوجود بين الأسباب واللسيات اقتران تلازم بالضرورة ، فليس في اللدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون السبب ، ولا وجود للسبب دون السبب » (تهافت ص ٢٧٠ — ٢٧١) . وهو ينازعهم في ذلك ، لأن هذا الحكم يمارس المجزئات التي تقع على أيدي الأنبياء (تهافت ٢٧١ — ٢٧٢) . يقول النزالي إن الاقتران بين ما يعتبر في المادة سبباً وما يعتبر مسبباً ليس ضرورياً ، بل جميع الأشياء مستقل بعضها عن بعض ، بحيث إن إجاب أحدها أو فيه لا يتضمن إثبات الآخر أو فيه ، فلا يتحقق ، إذا وجد أحدها ، أن يوجد الآخر ، ولا إذا انعدم أن ينعدم ، مثل الرى وشرب الماء ، والاحتراق وإلقاء النار ، وإلغاء وشرب الدواء ، وسائر ما يشاهد من الأمور المتقارنة في الطب والتجوم وغيرها . أما هذا الاقتران فهو ، في نظر النزالي ، راجع إلى ما سبق من تقدير الله أن يخلق هذه الأشياء على التساوق ، وفي مقدوره أن يخلق شيئاً من غير أكل ، وموتاً من غير حر الرقة . والنزالي ينكر أن تكون النار عاملة لاحتراق الفطن ، لأنها جماد لا فعل لها ، وإنما الفاعل هو الله بواسطة اللاتكة أو بغير واسطة ، ويقول إن الفلاسفة ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملالة النار ، وهو لا ينكر أن الشاهدة تدل على الحصول ، ولكنه ينكر أن تدل على أنه لا ملة للاحتراق غير النار . ويؤيد رأيه هذا بأن النطفة توجد فيها الروح والقوى للدركة والحركة لا بفعل الطبايع ، ولا بفعل الأب ، بل وجودها من الله بواسطة أو بغير واسطة ، وينتهي إلى القول بأن الوجود عند الله لا يدل على أن الشيء موجود به ، وكيف تأمن أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث ، عند حصول اللالة بينها ، إلا أنها ثابتة لا تتمم ، وليست أجساماً متحركة فتصيب ، بحيث ندرك أنها كانت سبباً ؟ وذلك اتفق محققو الفلاسفة على أن الأمراض والحوادث التي تحدث عند تلاق الأقسام تفيض من واحد الصور ، وهو العقل الفعال ؟ ولما كان الإحراق فملاقة بإرادته عند ملالة الفطن للنار ، فإنه يجوز في العقل ، عند النزالي ، ألا يخلق الإحراق مع وجود اللالة ، أو العكس ، ويجوز عنده خرق العادة بتغير سفة السبب أو السبب ، فيحدث الله سفة في النار تظهر سخوتها على جسمها ، بحيث لا تتلدها ، أو يحدث في الشيء سفة تدفع أثر النار . فإبطال فعل الله جائز في الطبيعة بقدرته الله ، وكذلك إجراء نظام الكون على غير ما هو عليه وفي مقدورات الله عزائب ومجائب لم نشاهدها كلها ، فيفيض أن لا تنكر إمكانها ، وإن كان النزالي يوشك أن يمل بعض الحوارق تليلاً طبيعياً (تهافت ص ٢٨٨) .

لأن موقف العقل في تساؤله عن الأسباب هو موقفه حين يبحث عن الوقائع كالتيغير مثلا . والشئ إما أن يكون موجوداً أو غير موجود ؛ أما قلب الشئ شيئاً آخر فليس مقدوراً حتى لقدرة الإلهية نفسها ، فهي إما أن توجد وإما أن تُعَدِم^(١)

وليس ما نسميه فعلاً صادراً منا إلا شعوراً منا بذلك ؛ فإذا أردنا أمراً وقدرنا على فعله ، فنحن ننسب لأنفسنا ما ينشأ عن ذلك ؛ والعللة الوحيدة التي نعرفها هي فعل الإرادة الاختياري الذي يصاحبه شعور بالقدرة على

== وإذا قيل إن مبدأ « التجويز » والقول بخرق المادة يزلزل همتنا بمعارفنا ، وبما عليه الأشياء ، فكيف تقي بمعارفنا ؟ وما هي حدود الخيال ؟ أجاب النزالي بأن من الممكنات في مقدورات الله ما سبق في علمه أنه لا يفعله ، ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله . أما الخيال فهو الجمع بين الإثبات والنفى ، كالجمع بين الوجود والعدم ، أو كون الشيء الواحد في مكانين في وقت واحد من جهة واحدة ، وكل ما ليس كذلك فهو جائز ، وإنما يُستنكر لامتراد المادة بخلافه (تهافت ص ٢٧٧ — ٢٩٦) . وفي رأى النزالي في الأسباب والسببات ما يمكن مقارنته بمذهب هيوم (Hume) في اللوسوع نفسه ، وهناك ما يؤيد ما يقوله ريتان في كتابه عن ابن رشد (ط . باريس ١٨٦١ ص ٩٦) من أن هيوم لم يقل شيئاً أكثر مما قاله النزالي . على أنه يجب أن ننبه إلى أن هذه النزالي للقول بتلازم العلول والملة فيه شيء كثير من نقد المعرفة الإنسانية ذاتها ، وليس فيه إنكار للعلية بالحق للطلق ولا إنكار لها من ناحية الواقع المشاهد ؛ وهذا ما يقول به في كتبه في المنطق مثل محك النظر ومقياس العلم .

(١) قال بعض المتكلمين إن قلب الأجناس مقدور لله ، ويقول النزالي إن مصير الشيء شيئاً آخر « غير معقول » ، فإذا اقلب الشيء شيئاً آخر ، فلما أن يكون باقياً أو لا ، فإن كان باقياً مع الشيء الجديد لم يتقلب ، ولكن انضاف إليه غيره ، وإن لم يبق فلم يتقلب بل عدم ووجد غيره . والنزالي لا ينكر التغير المبني على تماثل الصور على مادة قائمة ، كاتقلاب الدم منياً والماء بخاراً ، فاللادة تخلع صورة تنعدم ، وتقبل صورة أخرى تحدث ، فهي مشتركة ، والصورة متغيرة . وإنما التي ينكره النزالي هو انقلاب الشيء إلى شيء آخر من غير أن يكون بينهما مادة مشتركة ، كاتقلاب الأرض جوهرأ ، والجلس جنساً آخر ، لأن هذا محال (تهافت ص ٢٩٤ — ٢٩٥) .

الفعل^(١) . ونحن نقيس على ذلك فعل القدرة الإلهية . ولكن بأي حق نفعل ذلك ؟ أما النزالي فإنه يجد ما يبدل على صحة هذا القياس في أنه أدرك في نفسه بالذوق ، النموذج الإلهي [أي أن الله خلقه على صورته] ، ويرى النزالي أن النفس وحدها هي التي تشبه الله ؛ أما الطبيعة فلا تشبهه^(٢) .

وإذن فالله ، كما نستدل عليه بالعالم ، هو الموجود ، القادر على كل شيء ، المرید القمّال ؛ ولا يجوز أن نضع نحن لعمله حداً مكانياً [مُعَيَّناً] ، كما فعل

(١) هذه صورة غير دقيقة لرأى النزالي في الإرادة والفعل ، ولعلك يحسن أن تزيد في الإيضاح : يخالف النزالي الفلاسفة في نظرية الفعل ، كما تقدم القول (هامش ص ٣٣٥) . فهو ينكر أن يكون الجهاد أو الطبيعة فعل ما ، لأن الفعل عنده هو « ما يصدر عن الإرادة حقيقة » ، « والفاعل من يصدر الفعل عن إرادته » والنزالي يقول إن الإرادة لا تتصور إلا مع العلم بالمراد المطلوب ، فالفاعل إذن « من يصدر منه الفعل » ، مع الإرادة للفعل على سبيل الاختيار ، ومع العلم بالمراد . ولما كان الفعل يتضمن الإرادة ، والإرادة تتضمن العلم (تهافت ص ٩٩) فقد ذهب النزالي إلى أنه لا فعل إلا للحيوان ، ولا تتصور الإرادة إلا منه . (تهافت ص ٩٧ ، ٩٩) والقول بأن النار تفعل الإحراق ، أو السراج يفعل الضوء ، أو السيف يقطع ، أو الماء يروي ، إنما هو توسع وبجاز ؛ لأن هذه كلها أسباب ، والفاعل هو من يجمع بين الشيئين . والفعل الحقيقي هو ما يكون بالإرادة ، بدليل أن حادثاً لو توقف في حصوله على أمرين أحدهما إرادي والآخر غير إرادي فإن العقل يضيف الفعل إلى الإرادي ؛ فإذا رأى رجل آخر النار فالفاعل هو الراي دون النار . بل يذهب النزالي إلى أن قول الفاعل : فعل باختيار ، أو : أراد وهو عالم بما أراد ، هو تكرير على التحقيق ، وإنما يقبل من باب التأكيد ونفي احتمال الجواز ، كقول القائل : تكلم بلسانه ، ونظر بعينه ، لجواز أن يستعمل النظر في القلب ، والسمكلام في تحريك الرأس واليد ، على سبيل المجاز .

على هذا الأساس يثبت النزالي تلبس الفلاسفة وتناقضهم في قولهم إن الله فاعل العالم ، لأن العالم عندهم يلزم من أنه لزوماً ضرورياً كلزوم النور من الشمس ، وليس هذا من الفعل في شيء (تهافت ص ٩٧) ، ولأن إثبات صانع لهو قديم تناقض (تهافت ١٣٣) .

(٢) انظر كتاب المصنوع الصغير طبعة مصر ١٣٠٩ ص ٩ — ١٠ .

الفلاسفة ، إذ قالوا : لا يصدر عنه إلا واحد ، هو [العقل الأول] ، أول مخلوقاته^(١) . ولكن الله يستطيع أن يجعل لمفعوله حدًا بالزمان والمكان ، بحيث يخلق عالمًا كذا متناهيًا في الزمان والمكان .

(١) بيني الفلاسفة مذهبهم في إيجاد الباري للعالم على أصل ، هو أنه لا يصدر عن الواحد الا شيء واحد ، وأن ما في العالم من كثرة وتركيب يصدر من الله بواسطة (تهاافت س ١١٠ — ١١١) . وعلى هذا الأسس زعموا أن للبدا الأول فاض من وجوده العقل الأول ؟ وهو موجود قائم بنفسه ، ليس بجسم ، ولا منطبع في جسم ، يعرف نفسه ، ويعرف مبداءه ، ويلزم من وجوده ثلاثة أشياء : إذا عقل مبداء صدر منه عقل ثان ؟ وإذا عقل نفسه صدرت منه نفس تلك الأقصى ؟ ومن حيث أنه ممكن الوجود بذاته يصدر منه جرم تلك ؟ ويستمر الصدور على هذا النحو : فمن كل عقل تصدر ثلاثة أشياء ، حتى تنتهي إلى العقل العاشر المسمى « القتال » ، وهو عقل تلك القمر .

يرى النزالي أن هذه « تحركات » وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات ، لو حكاها الإنسان عن مقام رآه لاستبدل بها على سوء مزاجه . ثم يسأل الفلاسفة في أصل الملول الأول : هل كونه ممكن الوجود عين وجوده أو غيره ؟ إن كان عين وجوده لم تنفأ عنه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود ؟ لأنه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود ؟ وإن قيل : لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود ، فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود (تهاافت س ١١٧) . ثم يسألهم عن عقل الملول الأول لمبدئه : هل هو عين وجوده ، وعين عقله نفسه ، أم لا ؟ إن كان عينه لم تصدر عنه كثرة ، وإن كان غيره فيجوز صدور الكثرة من واجب الوجود لأنه عقل ذاته وعقل غيره (أنواع للوجودات وأجناسها عقلا كلياً ، كما قال ابن سينا — تهاافت س ١١٩ — ١٢٠ ، س ٢٥٨ مما تقدم) ؟ وكذلك الأمر في عقل الملول الأول لمبدئه إن كان بعلة فلا علة إلا البدا الأول ، وهو واحد ، ولا يتصور أن يصدر منه إلا واحد ، هو ذات الملول الأول ، وقد صدر ، فكيف صدر الثاني (عقل الملول الأول لمبدئه) ؟ وإن كان بلا علة جاز أت يصدر من واجب الوجود أشياء كثيرة . وهكذا يحض النزالي في الإلزام ؟ بل هو يقول إن الفلاسفة لهم أن يقولوا بالتريخ في الملول الأول ، فيزيدوا قوله إنه ممكن الوجود بذاته أو بالتخصيص فيزيدوا القول بأنه واجب الوجود بغيره ، مما هو تعمق في المحوس . والثالث لا يكفي لأن جرم السماء الأولى لزم عندهم من معنى واحد من ذات الملول الأول (وهو كونه ممكن الوجود) ؟ ولكن في =

يرى الفلاسفة أن القول بأن الله خلق العالم من العدم قولٌ قاسد ،

== جرم السماء تركيباً ، فهو مركب من هيولى وصورة ، فلا بد لكل منهما من مبدأ ، وفيه نقطتان ثابتتان هما القطبان ، فلماذا صيغت هاتان النقطتان دون سائر النقط ؟ والمطلوب الثانى صدر عنه فلك الكواكب ، وهى كثيرة جداً ، ومختلفة من وجود شئ ، فلماذا لا يجوز القول بأن الموجودات كلها ، على كثرتها ، صدرت من المعلوم الأول ، أو بالأحرى من واجب الوجود ؟ وأخيراً يسخر النزائى من دعوى الفلاسفة أن الموجود الأول من حيث هو ممكن الوجود صدر عنه جرم الفلك الأقصى ، ومن حيث تعقله لنفسه صدر عنه نفس الفلك ، ومن حيث تعقله لمبدئه صدر عنه عقل ، ويسألهم ما الفرق بين هذا القول وبين أن يقال إن الإنسان ممكن الوجود ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل صانته ، فيلزم أن يصدر عنه عقل ونفس وفلك ؟ وإذا قيل هذا فى إنسان مُسخر منه ، وكذلك ينبغي أن يُسخر منه إذا قيل فى غيره ، لأن إمكان الوجود لا يختلف باختلاف الممكنات . ثم يقول النزائى متعجباً من الفلاسفة : « فلست أدرى كيف يفتح المجنون من نفسه يمثل هذه الأوضاع ، فضلاً عن العقلاء الذين يشلقون الشر بزعمهم فى المقولات » — تهافت ص ١٣٠ .

ولكن ما رأى النزائى نفسه ؟ هو يقول إن صدور الإثنين من الواحد ليس بمستحيل فى العقل ، ومن قال باستحالته فقد ادعى باطلاً ؟ لأن صدور شئتين من شئ واحد ليس مثل الجمع بين الثنى والإثبات أو مثل كون الشخص الواحد فى مكانين ، وهو لا يعرف بضرورة ولا ينظر ، « فاللانع من أن يقال : البدأ الأول عالم قادر حريد ، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، يخلق الاختلافات والنجاسات ، كما يريد ، وعلى ما يريد ؟ فاستحالة هذا لا تعرف بضرورة ولا نظر » . (تهافت ص ١٣١) — أما كيفية صدور الفعل من الله بالإرادة فهو فضول ، وطمع فى غير مطمع ، ولذلك يقول النزائى مستهزئاً : « والذين طمعو فى ذلك رجع حامل نظرم إلى أنت المعلوم الأول من حيث أنه ممكن الوجود صدر منه فلك ، وهكذا ، وهو حافلة لا بيان كيفية ، والفعل لا يجعل الخلق بالإرادة ؟ ولكن معرفة كيفية ذلك مما لا تنسج له القوى البشرية (تهافت ص ١١٠ — ١٣٢) .

على أن النزائى لم يقتصر فى النقد على هذا ، بل هو يظل فسكرة أساسية لفلاسفة فى مسألة تعلق العالم بموجده . يقول الفلاسفة إن العالم فعل لله ، وإن الله فاعل العالم وصانته ، وهم يحللون معنى الصنع إلى : عدم ، ووجود بعد عدم (أى حدوث) ، ووجود ويزرون أن الفاعل لا يتعلّق بالفاعل من حيث عدمه ، لأنه لا تأثير للفاعل فى العدم ، إذ العدم لا يحتاج لفاعل . وكذلك لا يتعلّق به من حيث كونه مسبوقاً بعدم (أعنى حادثاً) ، لأن كونه مسبوقاً ==

وهم لا يعرفون إلا القول بتعاقب الأمراض أو الصور على هيولى واحدة ، أعنى انتقال الشيء المتحقق من صورة ممكنة إلى صورة ممكنة أخرى . ولكن ألا يوجد شيء بعد أن لم يكن ؟ يجب النزالي بأن يسأل : أليس انطباع أشباح المحسوسات في العين ، بل انطباع صور المقولات في النفس ، استغناحا لوجود ، يكون أو لا يكون ، من غير زوال ضده ، وإذا عُدمت كان معنى ذلك زوال الوجود من غير استعقاب ضده ^(١) ؟

== بعدم ليس بفعل فاعل « واشتراطه في كونه فلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال ، فلم يبق إلا أن يكون تعلق للفعل بفاعله من حيث وجوده ، وأن الصادر منه هو الوجود ، وهو النسبة الوحيدة بين الفاعل والفعل ، وإذا لم يكن بينهما نسبة إلا الوجود ، فلا بد أن يكون الفعل مع الفاعل أزلا وأبداً ، وما من حال إلا وهو فيه فاعل له .

يجب النزالي على هذا بأن الفعل يتعلق بالفاعل من حيث الحدوث ، لا من حيث عدمه السابق ، ولا من حيث كونه موجوداً فقط ، والعالم لا يتلقى بفاعله في ثاب حال الحدوث (لأن الله يخلق فيه بقاءً به يبق) ، بل في حال حدوثه ، أي خروجه من العدم إلى الوجود ، ولو خينا عنه معنى الحدوث لم يقل كونه فلا ، « وكونه مسبوقاً بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجماعل ، فهو كذلك ، لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل ، وليس كل ما يشترط في كون الفعل فلا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل ، ثابت ذات الفاعل وقدرته وولادته وعلمه شرط في كونه فلا وليس ذلك من أثر الفاعل » . فانزالي يقول بالحدوث وإن كان ضعف دليله أحياناً يوشك أن يؤدي به إلى القول بالعدم (انظر هامش ص ٣٣٧ مما تقدم ، تهافت ص ١٠٣ — ١٠٩) .

(١) يرى النزالي (تهافت ص ٩٠) أن الله يفعل العدم والوجود ، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ، فإذا أراد أوجد ، وإذا أراد أعدم ؟ « وهنا معنى كونه قادراً على الكمال ، وهو في جلته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل » . وقد تقدم ما للنزالي من أدلة على خلق العالم وحدوثه بعد أن لم يكن ، وهو وإن كان قد جوز أن يبق العالم إلى الأبد (انظر ص ٣٣٦ مما تقدم) ، فإنه يقول بالإعدام ، ولكنه يخالف فيه رأى فرق للتكليفين ، (تهافت ص ٨٦ — ٨٩) ، فتلا ذهب البعض إلى أن الشيء يعدم بطريقتين ضده ، ولكن النزالي يقول إن الشيء قد يزول أو يوجد من غير طريقتين ضده أو زواله ، بل بفعل الله ؟ فالعدم ، من حيث ذاته ، هو فعل كالوجود .

ثم أليست نفوس الأدميين الجزئية للتكررة حادثة من كل وجه ، على ما اختاره ابن سينا^(١) ؟ .

والإنسان لا يقف في تساؤله عند حد . فالوهم لا يزال يتراعى في ميدانه ، والتفكير يسير به إلى غير نهاية . وإذا قيل إنه لا نهاية للزمان وللمكان فيمكن القول بأن تسلسل الملل والمعلولات لا يتناهى . ولكن وجود شيء متناهي معين يحتم علينا القول بإرادة أزلية ، هي علة أولى متميزة عن جميع ما عداها من الملل ؛ والغزالي في هذه الضرورة متفق مع الفلاسفة^(٢) .

وأياً ما كان فلا نرى بداً من الاعتراف بأن مذهب ابن سينا في الصور والنفس ، وهو مذهب خيالي ، لا يقوى على الثبات أمام نقد الغزالي له .

٥ - الله والعناية :

وصلنا إلى الكلام في ذات الله . يرى الفلاسفة أن الله هو الموجود الواجب الوجود ، وأن ذاته عقل ، يصدر عنه ما يعلمه بطريق الفيض ، من غير أن يريد على الحقيقة ؛ لأن كل إرادة تقتضى أن يسبقها نقص — أى حاجة — ولا بد أن يصحبها تغير في الإرادة . والإرادة حركة في مادة ؛ أما القول بالمشاركة فلا تصدر عنها إرادة قط ؛ ولهذا فإن الله يتعقل مخلوقاته تعقلاً لا يتخالطه نزوع ، وهو يعلم ذاته ، ويعلم المخلوق الأول الذى صدر عنه أو هو يعلم ، كما يقول ابن سينا ، الكليات ، أعنى أجناس الأشياء وأنواعها الأزلية^(٣) .

(١) تهافت ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ .

(٢) التهافت ص ٤٦ — ٤٧ ، وانظر هامش ص ٣٣٥ كما تقدم .

(٣) انظر التهافت ص ١١٩ — ١٢٠ ، وص ٢٥٧ — ٢٥٨ كما تقدم .

أما عند النزالي فقد إرادة قديمة هي إحدى صفاته القديمة . والنزالي في مسائل الأخلاق والإلهيات ، يسير على مذنب أرلاغة في أن العلم متقدم على الإرادة^(١) ؛ ولكنه يعتقد أنه إذا كان القول يعلم الشيء لا يتفق مع رغبة الذات فالقول بإرادة إلهية لا يتناقض معها : [فلا يهتز ادعائى نقول بالإرادة .] ويرى أن موضوعات المعرفة المتعددة وحالاتها المتفرعة بذات المعارف ، بل شعور الإنسان بذاته ، أعنى علمه بأنه يعلم ، كل هذه — إذا اعتبرناها بذاتها — تذهب إلى غير نهاية ؛ فلا بد من فعل إرادى يضع لها نهاية .

ونعم عمل إرادى أصيل في توجيه الإنسان لاقتباضه ، أو تأمله لذاته ، كذلك العلم الإلهى نفسه ينتهى في جلته بفعل إرادى أزلى أصيل ، قالت الفلاسفة : إن الله يريد العالم لأنه يعلم أنه الأحسن ؛ والنزالي يقرر ، خلافاً لهم ، أن الله يعلم العالم ، لأنه يريد ، ويعلمه بإرادته إياه .

وإذا كان الله قد أراد خلق العالم ، وخلقّه ، فهل يعزّب عن علمه مقال ذرة فيما خلق ؟ وكما أن إرادته الأزلية علّة لجميع الوجودات الجزئية . فعلمه الأزلى محيط بها جميعاً ، من غير أن يكون هذا منقاصاً لوحدة ذاته ، وإذن فالله يعنى بالجزئيات^(٢) .

(١) لأن العلم شرط في الإرادة ، فلا إرادة إلا بعد علم المراد . انظر تهافت ص ٩٦ ،

٩٩ وحاشى ص ٣٤٠ بما تقدم .

(٢) ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه ، وأنه لا يعلم الجزئيات النقصية بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون وما هو كائن ؛ أما ابن سينا فقد قال إنه يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ؛ والله يعلم الأشياء بعلم كلى ، فيعلم الإنسان بالطلق وخواصه ، أما ما يتميز به شخص عن شخص فهو من شأن الحس لا من شأن العقل . وإنما تنى الفلاسفة من الله العلم بالجزئيات ، لأنها تنبذ ؛ ولو كان يعلمها لتبخر علمه ، لأن العلم =

وإذا اعترض معترض بأن القول بالعناية الإلهية يحمل كل موجود جزئياً واجباً ، أجاب النزالي بمثل ما أجاب به « القديس أوغسطين » من أن العلم بالشئ قبل وقوعه لا يفترق عن العلم به بعد وقوعه ، أى أن علم الله منزّه عن اعتبارات الزمان .

ولنا هنا أن نتساءل : ألم يُضَحَّ النزالي بحدوث العالم الذى أراد إثباته ، وبإرادة الإنسان فى أفعاله ، هذه الإرادة التى اتخذها أساساً لاستنباطه لم يتنازل

== تابع للمعلوم ، فإذا تغير المعلوم تغير العلم ، وكان البارئ عللاً للحوادث . يوافق النزالي الفلاسفة فى عرضهم ؟ وهو تنقير التغير فى القديم ؟ ولكنه يرى أن كلامهم يؤدى إلى أن المعلوم الأول أشرف من الواجب ، لأنه يمثل ذاته ومبدأه ومطلوباته الثلاثة ، وأنهم يحيطون الأول فى رتبة دون غيره ، ويقول مستهزئاً : « قد انتهى منهم التمتع فى التعظيم إلى أن أطلوا كل ما يفهم من العظمة ، ولربوا حاله من حال الميت الذى لا خبر له بما يجرى فى العالم ، إلا أنه فارق الميت فى شعوره بنفسه فقط ، وهكذا يعمل الله بالزاتين عن سبيله » . أما عند النزالي فأنه يعلم الأشياء كلها بجميع أحوالها ، يعلم واحد ، لا يتغير بحدوث الجزئى ووجوده وفنائه ، وهو علم بأنه سيكون ، وهو بينه علم بوجوده ، وعلم باقضاءه . أما اختلاف أحوال الجزئى ، فهى إضافات لا توجب تبدلاً فى ذات العلم والعالم ، كما أن تغير وضع شخص بالنسبة لآخر لا يوجب تغيراً فى الثابت ؟ وهكذا ينبغي أن فهم الأمر فيما يتعلق بعلم الله ، ولا يعلم النزالي بأن إثبات العلم بعقبة الآن وباقضاءه بعد ذلك يحدث تنيراً فى العلم ، ويقول : لو أن الله خلق لنا علماً بحدوث زيد غداً عند طلوع الشمس ، وأحاط بهذا العلم ، ولم يخلق غيره ولا غفل عنه ، لكننا علم بحدوثه عند طلوع الشمس بالعلم السابق ؟ بل حاول النزالي أن يلزم الفلاسفة القول بالاختلاف فى ذات البارئ ، لأنهم قالوا إنه يعلم كليات الأشياء ، مع أنها مختلفة كالمحيوان المطلق والجماد المطلق ، ورغم ذلك قالوا إن العلم واحد ، ثم يسألهم : أى الأمرين أبعد استحالة : إحاطة العلم الواحد بعقبة تقسم أحواله إلى الماضى والآن والمستقبل ، أم إحاطة بأجناس وأنواع مختلفة ؟ وهو يعتبر أن التباعد بين الأجناس والأنواع أحد من الاختلاف بين أحوال العقول الواحد للتقسم بالتقسيم الزمانى . وإذا لم يوجب الأول تمهداً فكيف يوجب الثانى ؟ وإذا لم يجوز أن يحيط العلم الواحد بكل الأشياء فى الأزل والأبد . وللتزالي محاولات ، فوق هذا لإلزام الفلاسفة ، بناء على مذهبهم ، أنهم يقولون بالتغير فى واجب الوجود . (تهافت ص ٢٢٣ — ٢٢٨) .

عنه بحال ، ألم يضحَ بهذا في سبيل إقامة الدليل على تلك القدرة المطلقة ، وهي الإرادة القديمة الخالقة ؟ هذا العالم ، عالم الظلال والخيالات والرسوم ، كما يسميه النزالي ، يتلاشى لإثبات إرادة الله^(١) .

٦ — الإنسائه :

والسألة الثالثة التي ردّ فيها النزالي على الفلاسفة أقل شأنًا من المسألتين المتقدمتين من الوجهة الفلسفية ، وهي إنكار بعث الأجساد^(٢) .

يرى الفلاسفة أن النفس وحدها هي التي يستحيل عليها الفناء ، سواء أكانت بشخصها أم باعتبارها جزءاً من النفس الكلية ؛ أما الجسد فآله إلى الفناء . وقد أدّت هذه الأتينية من الوجهة النظرية إلى مذهب خلق ينزع إلى الزهد ، ولكن كان من السهل جداً أن تنقلب في الواقع مذهباً لإحياً^(٣) ؛ فأثارت شعور النزالي الخلق والدين . وإذا كان على الجسد واجبات وتكاليف فيجب أن تكون له حقوق وثواب أو عقاب . ولا يصحّ لنا أن نفكر جواز البعث ، [أو أن نعجب منه] ؛ لأنّ تعلق النفس بجسمها (الجديد) ليس أمحب من تعلقها بهذا الجسم النرابي من قبل^(٤) ، هذا التعلق الأخير الذي قال به الفلاسفة .

(١) إن رأى النزالي في العالم هو أنه حادث بعد أن لم يكن ؛ وحدوده بفعل إرادة قديمة ، وهذه الإرادة هي التي أحدثت العالم ، وهي التي تعدمه إن أرادت . والنزالي ، إذ أنكر فعل الطبيعة ، ورد كل ما يقع فيها من حوادث إلى الإرادة الإلهية ، إلى جانب قوله بحدوثها ، يجرّد العالم من خصائصه عند الفلاسفة ، وهي القدم والبقاء والفعل القاني .

(٢) تجيد هذه المسألة مفصلة ، وتجيد أدلة الفلاسفة والرد عليها في التهاوت من

ص ٣٤٤ — ٣٧٠ .

(٣) انظر مثلاً المتقدم من ٨ — ٩ .

(٤) انظر كتاب المضمون به على غير أهله من ٧٢ طبعة مصر ١٣٠٩ هـ .

وإذن فكل نفس ستخضع لها يوم البعث جسداً جديداً يناسبها . والنفس هي الإنسان على الحقيقة ، [والإنسان بنفسه لا يبدنه] ؛ أما المادة التي ستكون منها الأجساد في اليوم الآخر فليكن أى مادة كانت ^(١) .

٧ - مذهب النزالي الكلامي :

يتضح من هذه الآراء الأخيرة أن مذهب النزالي في الكلام لم يسلم من تأثير النظر الفلسفي ؛ وقد انتفع بالآراء الفلسفية ، شعر بذلك أو لم يشعر ؛ ومثله في ذلك مثل آباء الكنيسة في الغرب ؛ ولهذا بدع مسدود المغرب مذهباً طويلاً ^(٢) . وفي الحق أن مذهب النزالي فيما يتعلق بذات الله وبالنفس الإنسانية تتجلى فيه عناصر كثيرة غريبة عن مبادئ الإسلام الأولى ، ويمكن ردها إلى الحسنة الوثنية من طريق علماء النصارى واليهود ، ومن طريق فلاسفة الإسلام من بعدهم .

وعند النزالي أن الله ، رب العالمين ، ورب محمد ، هو موجود ، حي ؛ ولكن مذهب النزالي في ذات الله أقرب إلى التنزيه مما هو في اعتقاد عامة المسلمين أو في المذاهب الخالقة للمذهب المعتزلة . وأكد طريق المعرفة الله هو أننا

(١) يقول النزالي : « وذلك (البعث) يمكن بردها (النفس) إلى بدن ، أى بدن كان ، من مادة البدن الأول أو من غيره ، أو مادة استؤنفت خلقها ، فإنه هو بنفسه لا يبدنه ... » (تهافت ص ٣٦٤) .

(٢) حاشاء في طبقات السبكي (ج ٤ ص ١١٤) أن علي بن يوسف بن تاشفين أمر بحرق لعب النزالي ، لما قيل له إنها مشتملة على الفحشاء ، لأنه كان يكرهها .

يجب أن تنفي عنه كل صفات المخلوقات . ولكن ليس معنى هذا أنه معطل من الصفات ، بل الأمر على العكس من ذلك ^(١) .

(١) زعم الفلاسفة أن توحيد الباري يحتم أن تنفي عنه الكثرة بجميع وجوهها ، وهي : كثرة الأقسام العقلية أو الرسمى بطريق الكمية ؛ وكثرة الأقسام العقلية ، لا بطريق الكم ، كاتقسام الجسم إلى هيولى وصورة ؛ والكثرة بالصفات ؛ والكثرة العقلية الحاصلة بالتركيب من الجنس والنوع ؛ والكثرة التي تلزم من جهة تقدير ماهية ووجود لهذه الماهية . والفلاسفة ، وإن وصفوا الباري بأنه أول ، ومبدأ ، وجوهر ، وعقل ، وعالم ، ومعشوق ، وجواد ، فإنهم يزعمون أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد ، وأن الأساس إنما تكثر بإضافة شيء إليه ، أو إضافته إلى شيء ، أو سلب شيء عنه ؛ والسلب والإضافة لا يوجبان كثرة (راجع تفسيرهم لهذه الصفات وغيرها بما يجعلها مجرد سلب أو إضافة —) تهافت س ١٥٣ — ١٦٢) ، وكذلك أنكروا ما ذهب إليه اللكلمون من وجود صفات زائدة على الذات ، لأن إثباتها يوجب كثرة في الذات ، وأجازوا إطلاقها لورود الشرع بها ، ولكنهم يرجعونها إلى ذات واحدة .

وهنا مجال لمقارنة معنى الألوهية عند الفلاسفة وعند الغزالي ، فافقه عند الأولين بسيط ، هو وجود محض ، وليس له ماهية ، ولا حقيقة يضاف الوجود إليها ، بل عندهم أن الوجود الواجب له كالملاهيبة لغيره . ودليلهم أنه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافاً إليها (كما يضاف وجود مثلث في الخارج إلى ماهيته في العقل ، وهي أنه شكل محدود بثلاثة أضلاع) وتاباً لها ، فيكون الوجود الواجب معلولاً ؛ وحقيقته عندهم أنه واجب ، وهو ماهيته . أما عند الغزالي فإن الله ذات ، لها صفات قديمة مع ذاته ، واثبات لا تحتاج في قوامها للصفات ، والصفات محتاجة لها ، « وكما أن ذات واجب الوجود قديم ، لا فاعل له ، فكذلك صفته قديمة ولا فاعل لها » (تهافت س ١٦٦) ؛ والصفة في ذاته ، وليست ذاته قائماً بغيره (س ١٦٨) ، وهو يذهب إلى أن لله ماهية موجودة ، ووجودها مضاف إليها ، ووجود للماهية لا ينفي الوحدة ، والملاهيبة لا تكون سبباً لوجود الحادث ، فكيف تكون سبباً لوجود القديم ؛ ويقول : « وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول ؛ وكما لا نقول عدداً مرسل إلا بالإضافة إلى موجود يقدر عليه ، فلا نقول وجوداً مرسل إلا بالإضافة إلى حقيقة معينة ، لا سبباً إذا عين ذاتاً واحدة ، فكيف يتبين واحداً متيزاً من غيره بالمعنى ولا حقيقة له ! فإن تنفي الماهية تنفي الحقيقة ، وإذا نيت حقيقة الوجود لم يفتل الوجود ، فكأنهم قالوا موجود ولا موجود ، =

وتعدد الصفات لا يتناقى وحدة الذات بل في الأجسام ما يماثل ذلك :
 فلا يمكن أن يكون الشيء أبيض وأسود في وقت واحد ؛ ولكنه قد يكون بارداً
 يابساً معاً . ولكن يجب على الإنسان ، حينما يضيف لله صفات مما يُضاف
 للإنسان ، أن يعتبر لها معنى أسمى من معناها بالنسبة للإنسان ومغايراً له ؛ لأن الله
 عقل محض ، وهو ، فوق كل شيء وقدرته على كل شيء ، يتصف بأنه
 خير محض وأنه لا يمزج عنه شيء .

وهو متناقض ، (تهافت ص ١٩٧ — ١٩٨) . وعند الفيزال أن الفلاسفة ، إذ أنكروا
 اللامية ، ظنوا أنهم يزهون بالبارى ، فأنتهى كلامهم إلى النقي المجرد ، فإن نقي اللامية نقي الحقيقة
 (ص ١٩٨) ؛ أما قول الفلاسفة إن حقيقته أنه واجب الوجود ، فالفيزال يقول رداً عليهم :
 لا معنى للواجب إلا نقي الله ، وهو سلب لا تقوم به حقيقة (ص ١٩٩) .

يقول الفيزال إذن بأن للبارى ماهية وحقيقة ، وربما يظن من هذا أن الفيزال يقول بأن
 حقيقة البارى ووجوده غير ماهيته ، ولكن القدي يبعد هذا الظن هو أن الفيزال ينكر
 الكلليات على أنها ماهيات معقولة ، كما قال الفلاسفة (بأنها ماهيات وحقائق بالنسبة لوجود
 أشخاصها في الخارج ، وهذا هو أساس التمايز بين الوجود والماهية عند الفلاسفة) . يقول
 الفيزال إن الله له ماهية وحقيقة بمعنى أنه متحقق وموجود بمماهيته . وبمعنى ، زيادة في
 الإيضاح ، أن نعين رأى الفيزال في المعاني الكلية : لا يعلم الفيزال بالمعنى الكلي ، كما قال
 به الفلاسفة ، بمعنى أنه حال في العقل ، بل عنده أنه « لا يحل في العقل إلا ما يحل في الحس » .
 ولكن الحس لا يقدر على تفصيل ما يحل فيه ، والعقل يقدر على ذلك ، والقدي في العقل ،
 وهو القدي يحصل من تفصيل وتحليل ما يأتي من الحس ، يشبه الجزئي الخارجي ، إلا أنه
 يناسب الجزئي وأمثاله مناسبة واحدة ، فيقال إنه كلي على هذا المعنى : أي أن في العقل صورة
 للمقول للفرد القدي أدركه الحس أولاً ؛ ونسبة هذه الصورة إلى سائر آحاد الأفراد القدي أدركه
 الحس بعد ذلك نسبة واحدة ، فإذا رأينا إنساناً حصلت له صورة في العقل ، فإذا رأينا إنساناً
 آخر لم تحدث صورة جديدة ، ولكن لو رأينا حيواناً حصلت صورة جديدة ، فالصورة التي
 تنطبق في خيالنا من الشيء تكون مثلاً لكل فرد من أفرادها ، « فقد يُظن أنه كلي
 بهذا المعنى » .

فالعقل يفصل الجزئي إلى عناصره فتحصل منه صورة ثابتة تكون مثلاً المفردات الأخرى ،
 وهذا لا يثبت السكلي القدي قال به الفلاسفة (تهافت ص ٣٣٠ — ٣٣٣) .

وبفضل هذا الحضور الإلهي عند كل شيء تكون الدنيا أقرب إلى الآخرة
كما تتصوره عادة .

فنحن نرى هنا اتجاهًا إلى تنزيه الذات الإلهية ؛ ولكن البعث والحياة
الآخرة يصبحان أقرب إلى الروحية مما في هذه الدنيا . والرأي الفلسفي
« القنوسطي » القائل بثلاثة أو أربعة عوالم يحمل مثل هذا الرأي ممكنًا . فهناك
عوالم بعضها فوق بعض : العالم الأرضي المحسوس الذي يعيش فيه الآدميون ؛
وعالم العقول السماوية ، ومنه النفس الإنسانية ؛ وعالم الملائكة الذي فوق
السماوات ؛ ثم ذات الله الذي هو النور الأصفي والمقل الأكل . والنفس
الصالحة التي أشرق فيها النور تخرج من العالم الأدنى ، وتجتاز السماوات ، حتى
تتمثل بين يدي الله ؛ لأن حقيقتها روحانية ، وجسدها في المتعار روحاني أيضًا .
ويختلف أفراد الإنسان بعضهم عن بعض كما تختلف العوالم ، وكما تختلف
مراتب النفوس ؛ فالإنسان الذي لم يخلص من قيود الحس يجب عليه أن يكتفي
بالقرآن والحديث ، ولا يجوز أن يتجاوز نصوص الكتاب ؛ ودراسة الفقه غذاؤه .
أما الفلسفة فهي بالنسبة له سمٌّ قاتل ؛ ولا يجوز لمن لا يعرف السباحة أن يقترب
من مزلق الشطوط^(١) .

(١) يردد النزالي هذا المعنى كثيراً في كتابه « إلهام العوام من علم الكلام » ، فيقول
إن النظر العقلي في أمور الدين بحر عظيم ، ينبغي ألا ينزله العاقل ، وعلى العاقل أن يتمسك
بظاهر الكتاب والسنة بلا تأويل ، وتأويل العاقل يشبه خوض البحر ممن لا يحسن السباحة ،
وفي حكم العوام عند النزالي : الأديب ، والنحوي ، والمحدث ، والمفسر ، والفقيه والمتكلم ،
وكل من لم يتجرد لتعلم السباحة في بحار المعرفة ، ويقصر عمره عليه ، بعد زهد وإخلاص وعمل
بالفرع ؛ وينتهي النزالي إلى « أن أدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان ، وأدلة
التكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ، ويستضرّ به الأكثرون » .

ولكن لا يزال يوجد قومٌ يلقون بأنفسهم في البحر ، لكي يتعلموا السباحة ؛ وهم يريدون أن يرتقوا بإيمانهم إلى مرتبة العلم ، فيسهل وقوعهم في الشك والكفر ، ويرى الغزالي أن الدواء الناجع لمؤلاء ، هو علم الكلام ، وما كتب في الرد على الفلاسفة .

ولكن ثمَّ قومٌ هم في أعلى مرتبة من مراتب الكمال الإنساني ، وهم يشاهدون حقيقة العالم الروحاني من غير نظر عقلي شاق ؛ بل بنور يقذفه الله في قلوبهم ؛ وهؤلاء هم الأنبياء وأهل الكشف من الصوفية ؛ ويمكن أن يُعتبر الغزالي واحداً منهم . هم يشهدون الله في كل شيء ، يشهدونه وحده في الكون وفي أنفسهم ؛ وهم يشهدونه أحسن شهود في أنفسهم ، لأنها وإن لم تكن نظيرة الله فهي شبيهة به ؛ فبإله من تمييز شمل كل هذا العالم الخارجي فالأشياء التي يخيّل إلينا أنها موجودة متحققة في الخارج صارت حالاً من أحوال النفس ، أو صفة من صفاتها ؛ وهذه النفس تبلغ سعادتها العظمى ، متى أحست بفنائها في الله . فالأشياء كلها وَحْدَةً يؤلف بينها الحب . والعبودية الكاملة لله تسمو على الخوف من العقاب أو رجاء الثواب ، وتتجاوزهما إلى مقام فيه تحب النفس خالقها حباً روحانياً . والإنسان الصالح الذي لم يكللُ طَلَابُ الرضا والشكر ؛ أما المبدل الكامل فهو في مقام فوق الرضا والشكر ، وهو يحب الله ويشكره راضياً ، حتى في هذه الحياة .

٨ - الوصي والتجربة :

يتبين مما تقدم أنه توجد ثلاث مراتب في الإيمان أو في اليقين : أولها إيمان العامة المستند إلى الخبر ، فالعامة يصدقون ما يخبرهم به أهل الثقة ، كان

يقال لم : إن فلاناً في الدار ؛ وثانيها معرفة الطاء التي يتوصلون إليها بالاستنباط ، فهم قد سمعوه يتكلم ، فاستنبطوا أنه في الدار ؛ غير أنه توجد مرتبة ثالثة هي يقين العارفين الذين يشهدون الحق دون حجاب ، وهم قد دخلوا الدار ورأوا الرجل بأعينهم .

ويجمل النزالي للتجربة^(١) شأنًا كبيراً في كل شيء ، خلافاً للتكلمين والفلاسفة ؛ فإنهم بمعانيهم الكلية تحيّنوا من حق الجزئيات المتعددة للوجود في هذا العالم المحسوس . ونحن إنما نعرف كيفيات الأشياء المحسوسة ، وعدد الكواكب مثلاً ، بطريق التجربة وحدّها ، لا باستنباطها من المعاني المجردة ؛ وهذه المعاني أقل من أن تحيط بكل ما في شؤنا من أعماق وما تبلّغه من آفاق . وأحاب الله يتلقون حكماً لدنياً لن يطّلع عليه العلماء الذين يعتمدون على الاستنباط العقلي ؛ ولا يرتقى إلى ذلك المقام الرفيع في العلم إلا قليل جداً من الناس وهم فيه يلتقون بالرسول والأنبياء من جميع الأزمنة ؛ ولذلك فإن اتّباعهم واجب على من هم أدنى منهم مرتبة في المعرفة .

ولكن كيف السبيل إلى معرفة الروح الذي هو أسمى من روحنا ، والذي نحن في حاجة لمدايته ؟ هذا سؤال قد يتحطم على صغره كل مذهب ديني الصبغة لا يستطيع الاستغناء عن الوساطة الإنسانية [بين الخالق والإنسان] ، إذا نظرنا إلى الدين بمنظار العقل الخالص^(٢) . وإجابة النزالي عليه أيضاً إجابة

(١) يستعمل النزالي هنا اللفظ كثيراً بمعنى معرفة خواص الأشياء كما في الطلب ، وبمعنى معاهدة الإنسان ما في نفسه ، وبمعنى تنبؤ الحقائق بالقلب ، وبمعنى نظر الأمر واستنباط الحكم .

(٢) ربما يكون قصد المؤلف أن يقول إن البيانات التي تتحول بوسط إنسان ما بين الناس وبين خالقهم ، كالإسلام واليهودية ، يصححها الإجابة على هذا السؤال ، لأن الوساطة =

قِلَقَةٌ ؛ فهو يعتقد اعتقاداً جازماً أن أداة العقل وحدها لا تكفي لإثبات نبوة نبي ، ويقول إننا إما نعرف النبي أو المعارف الذي يتلقى علمه من الله ، لأن الله أعطانا نموذجاً من خصائص النبوة نشاهد في نفوسنا ، ولا يحصل اليقين بصحة نبوة شخص إلا بمعرفة أحواله ، وتجربة ما قاله في العبادات ومعرفة مبلغ تأثيرها في تصفية القلب . واعتقادنا بأن القرآن كلام الله حقيقة ، ليس يقيناً بأداة نظرية ، بل هو يقين إنشائي . والمعجزة وحدها لا تُقنع بنبوة النبي ، ولكن الوحي في جلته ومعرفة أحوال النبي الذي يحمله للناس وشخصية هذا النبي ، كل هذه تحدث في النفوس التي فيها نموذج النبوة تأثيراً لا يملك له دافعاً ؛ وإذا انجذبت للنفس بقوة هذا التأثير تجافت عن دار النور وأقبلت على سلوك الطريق للوصول إلى الله ^(١) .

== بغير مثلنا ، ويصعب أن ندلم له بالمكاشفة المتنازعة بالنسبة لنا . أما التصراية وفيها الراسطة إليه في صورة البشر فالأمر فيها أسهل في نظره . ولكن إذا صعب إثبات نبوة نبي فما هو أعظم منها أصعب .

(١) يقول الغزالي إن كل إدراك من الإدراكات غشلي ليعلم به الإنسان على ما لم من الموجودات ، وكما أن العقل طور من أطوار الإنسان يدرك به أحوالاً من العقولات لا تدركها الحواس ، فالنبوة طور يدرك فيه الإنسان النبي ، وأموراً لا يدركها العقل ، وقد يدرك الإنسان في نومه ما سيكون من النبي إما صريحاً أو في كسوة مثال يكشف عنه التعبير ، وهذا النموذج من النبوة مع الإنسان ؛ أما ما هنا فما من خواص النبوة فإنما يدرك بالقوى من سلوك طريق التصوف ، فالإنسان يدرك بعض خواص النبوة بالنموذج فيه وهو النوم ، أما إن كان النبي خاصة ليس للإنسان السامع منها النموذج فلا يمكنه فهمها ، فكيف يمكن تصديقها ؟ ولا سبيل إلى ذلك بيضاعة العقل . وفي أوائل طريق التصوف يحصل في نفس الإنسان النموذج يؤتبه نوماً من القوى يكنى لإيمانه بأصل النبوة . أما الاستيقان بنبوة شخص معين فهو لا يكون إلا بمشاهدة أحواله ، أو معرفتها بالتواتر ، بعد معرفة حال الأنبياء من كثرة النظر في القرآن والأخبار . وإذا جرب الإنسان ما يقوله النبي في العبادات ، وحرر تأثيره في تصفية القلب ، ورأى صدق أقواله ، ==

٩ - نظرة إصحائية :

ولا ريب أن الغزالي أعجب شخصية في تاريخ الإسلام ؛ ومذهبه صورة لشخصيته . زهد الغزالي في محاولة تفهم هذا العالم أو حب الدنيا ، ولكنه أدرك المسألة الدينية أعمق مما أدركها فلاسفة عصره . فقد كان هؤلاء الفلاسفة عقليين في نزعتهم ، شأن أسلافهم اليونان ، فاعتبروا أن مقررات الدين ثمرة لقوة التخيلة أو الوهم من جانب الشارع ، بل ثمرة لهواه ؛ وراوا أن دين المتدينين إما انقياد ومطاعة عمياء [عند البعض] أو هو ضرب من المعرفة ، فيه حقائق أدنى مرتبة من حقائق الفلسفة [عند البعض الآخر] .

يعارض الغزالي هذا الرأي بأن يبين أن الدين ذوق وتجربة من جانب القلب والروح ، وليس مجرد أحكام شرعية أو عقائد تلقى ، بل هو أكثر من ذلك ؛ هو شيء يحسسه المتدين بروحه إحساساً حياً .

ولا يحسن كل إنسان بروحه ما يحسن به الغزالي . والدين لا يستطيعون متابعته إذ يعرج ، على أجنحة التصوف ، في مدارج السالكين متخطياً حدود

== حصل له اليقين بالنبوة ؛ « فن ذلك الطريق فاطلب اليقين بالنبوة ، لا من قلب الصامتة بآناً وشق القمر ، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده ، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن المحصر ، ربما ظننت أنه سحر وتخيل » (منقذ ص ٢٤ - ٢٦) . وراجع رأي الغزالي في النبوة كما يبينه في كتابه « القسطاس المستقيم » وهو في هذا الكتاب بين « طريق السارقين » الذين ينظرون فيما في الوحي من حقيقة وما يأتي به من منهج لإدراكها ثم يبلعون هذا المنهج لمعرفة الحقيقة بوجه عام فإذا وسلوا من ذلك إلى معرفة الحق بوجه عام صرفوا أن الوحي حق وأن صاحبه نبي حق .

للمعارف التي يمكن اكتسابها بالتحصيل المادي ، لا يحصى لهم عن الإقرار بأن محاولات الوصول إلى الله ، مهما كان فيها من مضامير في ميادين الجهول ، ليست أقلّ شأنًا في تاريخ العقل الإنساني من مسالك فلاسفة عصره ، وإن بدت هذه المسالك أدنى إلى اليقين ؛ لأن أصحابها إنما ساروا في بلاد قد كشفها غيرهم من قبل^(١) .

(١) حاولت فيما تقدم أن أفصل المسائل الفلسفية التي تعرض لها المؤلف بمس التفصيل ، ولكن تبقى بعد هذا مسائل في رد الغزالي على الفلاسفة ، لم يناولها المؤلف ، ويستطيع القارئ أن يرجع إليها في كتاب النهاية ؛ وبقى أيضاً بيان القيمة الفلسفية لسكتاب الغزالي ، بعد بحث رد ابن رشد عليه ؛ وكذلك بيان موقف الغزالي بين الدين والفلسفة بعد دراسة مؤلفات أخرى له ودراسات أخرى فيها منحنى الفلاسفة ، ويضاف إلى هذا بحث في مدى قيمة العقل في مدعيه ومدى ما كان لرده على الفلاسفة من أثر في حياة الفلسفة في الإسلام .

٢ - أصحاب المختصرات الجامعة

١ - نظرة الفلسفة :

لو أننا نكتب تاريخاً لطرق التعليم عند الأمم الإسلامية ، لكان يتحتم علينا أن نعمل لهذا الموضوع مكاناً أكبر مما جعلناه في هذا الكتاب ، فلا بد لنا أن نتناوله بإيجاز في هذا المقام .

كثيراً ما يُقال إن النزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً ، لم تبق لها بقية قائمة ؟ ولكن هذا زعم خاطئ لا يدل على علم بالتاريخ ، ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عددُ أساتذة الفلسفة وطلابها في الشرق بعد عصر النزالي مئات ، بل ألوفاً . وكما أن علماء التوحيد ظلوا متمسكين بأدلتهم الجدلية الكلامية يؤيدون بها العقائد ، فكذلك لم يكن علماء الفقه أقلَّ تشبُّهاً بتدقيقاتهم وتفرعاتهم ؛ ودخل في الثقافة العامة قدرٌ من الآراء الفلسفية .

نعم ، لم تستطع الفلسفة أن تبرز لنفسها للسكان الأول ، ولم يبتسر لها أن تحتفظ بالتقدير الذي كانت تتمتع به من قبل . ويروى في حكاية من حكايات العرب أن أحد الفلاسفة وقع سجيناً ، فأراد رجل أن يشتريه ويسترقه ، فسأله . لأي عمل تصلح ؟ فأجاب : أصليح لأن أكون حُرّاً طليقاً . ولا بد للفلسفة من الحرية ، ولكن أين كانت هذه الحرية في الشرق ؟ كان الخلاص والتحرر من أعباء الحياة المادية ، وكذلك حرية البحث لأجل البحث ، يتضاءلان باستمرار في البلاد التي استأثر بالأمم فيها حكامٌ غير مستبشرين ، لم يكونوا أهلاً لأن

يحموا حرية الفكر ، ويكفلوها لأصحابها . وكان الفلاسفة عرضة للاضطهاد في بلاد كثيرة ، وذلك لأنهم اعتُبروا خطراً على الدين والدولة .

على أن هذه الحالة لم تكن سوى علامة من علامات الانحلال والتدهور العام في الحضارة . ورغم أن رحالة الغرب في القرن الثاني عشر الميلادي (السادس من الهجرة) أشادوا بمدح حضارة الشرق ، فإن هذه الحضارة كانت في حالة هبوط ، إذا قيست بما كانت عليه في المصور السابقة ، ولم يستطع أحد أن يزيد شيئاً في أية ناحية من نواحي الحياة على ما بلغه المتقدمون ، لأن العقول كانت من الضعف بحيث مجزت عن ذلك وركدت حركة الإنتاج العلمي ، ولم يكن للمؤلفين الكثيرين الذين جاءوا في القرون التالية من الفضل سوى حسن الاختيار من كتب المتقدمين ، وانتهى أمر النظريات الفقهية والكلامية بظهور التصوف . وكذلك الفلسفة ؛ فلم يشعر أحد ، بعد الرئيس ابن سينا ، أن عليه أن يأتي بآراء مبتكرة . وجاء عصر المختصرات والشروح والحواشي والتعليقات . وفي مثل هذا كان العلماء يقضون وقتهم في المدارس . أما عامة المؤمنين فإنهم أخذوا ينفادون لشيوخ الطرق الصوفية شيئاً فشيئاً .

٢ — الثقافة الفلسفية :

كان أكبر ما أخذته الثقافة العامة من العلوم الممهدة للفلسفة شيئاً قليلاً من الرياضيات ونحوها ، وكان ذلك في المادة ، مسائل أولية جداً . واقتبس أهل الفرق الصوفية أجزاء كثيرة من الحكمة الفيثاغورية والأفلاطونية ؛ وإنما أخذوا بها لكي يقدم في تأييد الاعتقاد في الأولياء وفي الخوارق ، وتزيّنت منها

« ثيوصوفية » (Theosophy) ^(١) مُجَدِّبةٌ مُلَفَّقةٌ من مختلف الآراء ، ثم إن أصحاب هذه النزعة اعتبروا أرسطو من أساتيدهم ، معتمدين — بطبيعة الحال — على كتب منجولة نسبت إليه ؛ وقد جعلوه من تلاميذ أغاناذيمون وهرمس .

أما أهل العقول المتزنة فإنهم لم يوافقوا مذهب أرسطو في الأمور التي وافقت آراءهم الخاصة أو تمت مع عقيدة أهل السنة ؛ وأخذ أغلبهم بمذهب ابن سينا ، ولم يرجع إلى الفارابي ، أو يحاول الجمع بينه وبين ابن سينا إلا قليلون . وكذلك قلت عناية الناس بمباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وزادت عنايتهم بالأخلاق والسياسة ؛ أما المنطق فهو العلم الوحيد الذي كان يدرسه الجميع ، إذ كان من اليسر أن يوضع في القالب المدرسي وضماً جيداً ؛ وكان المنطق للصوري أداة يستطيع أن ينفع بها كل متعلم . وكل شيء يمكن البرهنة عليه بطريق المنطق ، وحتى لو تبين الإنسان بطلان دليل ما ، لوجد عن ذلك عزاء في أن المدلول لا يبطل ، فقد يكون صحيحاً ، وإن كان الدليل لم يوضع على الوجه الصحيح ^(٢) .

(١) تدل هذه الكلمة ، كما يؤخذ من تركيبها (منها الحكمة الإلهية) على نوع من الفكر الديني الفلسفي يدعى أصحابه معرفة خاصة بالذات الإلهية ؛ ويقولون أحياناً إن هذه المعرفة نتيجة لعمل قوة أعلى أو لوحى خارق للمادة . وأحياناً لا يقال إنها نتيجة وحى ، بل إنها أهمى حكمة نظرية لأصحابها . وعلى أن « الثيوسوفيين » يتحدثون بالكلام في الذات الإلهية ، ويحاولون تحليل هذا العالم ، عالم الظواهر ، بأنه فعل قوى في الذات الإلهية نفسها .

(٢) كانت أدلة المتقدمين من المتكلمين تتوقف على إثبات مسائل ومقدمات ، مثل إثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرش لا يقوم بالعرش ، وأنه لا يبقى زمانين . وجعل المتكلمون كالأفلاكي ، هذه المسائل تباً للمقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها ، لتوقف أدلتهم عليها ، ولأنهم كانوا يعتقدون أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول . ولكن جاء بعد الباقلاني قوم محصوا هذه المسائل والمقدمات ، وغالفوا الكثير منها بالبراهين ، وغالفوا ما كان يذهب إليه المتقدمون من أن بطلان الدليل يبطل المدلول ، فسميت طريقهم طريقة للتأخرين . وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنهج الإمام النزال وتبعه الإمام ابن الخطيب .

وقد جعل أبو عبد الله الخوارزمي ، في أواخر القرن الرابع الهجري ، للمنطق مكاناً في كتابه الجامع^(١) أكبر مما جعل للطبيعة أو للإنهيات . وحدث مثل هذا في كثير من اللوسوعات والكتب الجامعة التي كتبها العلماء بعد ذلك . ثم إن علماء التوحيد صاروا يقدمون لمذاهبهم بمباحث منطقية وأقوال فيما يسمى اليوم بنظرية المعرفة ، جرت عاديهم فيها على الإشادة بالعلم . ومنذ القرن السادس الهجري ظهرت كتب كثيرة عالجت منطق أرسطو على ترتيب جديد ؛ ولتقتصر في هذا اللقام على ذكر مؤلفات الأبهري (٦٦٣ هـ — ١٢٦٤ م)^(٢) الذي وضع ملخصاً للمنطق كله بعنوان « إيساغوجي » (εἰσαγωγὴ) مثالا للكتب التي كانت متداولة بين المتعلمين ، والتي شرحتها العلماء مراراً ، وكذلك مؤلفات القزويني^(٣) (المتوفى عام ٦٧٥ هـ — ١٢٧٦ م) .

ولا تزال مختصرات القرنين السابع والثامن للهجرة تستعمل إلى يومنا هذا في الجامعة الأزهرية بالقاهرة ، وهي أكبر معهد إسلامي في العالم ؛ وتنطبق على هذه الجامعة عبارة طالما انطبقت علينا ، وهي : « أن يبدأ الإنسان بدراسة المنطق »^(٤) . ولا حاجة بنا إلى بيان أن ذلك لم يشر أحسن مما أثمر عندنا . ويحمد الطلاب لفئة في دراسة قواعد المنطق التي اكتشفها الفلاسفة القدماء ، وهم بذلك لا يتعدون حدود الشريعة ؛ ولستهم إذ يفعلون ذلك يسخرون من أولئك الفلاسفة ومن متكلمي المعتزلة « الذين كانوا يؤمنون بالمقل » فيعتمدون عليه .

(١) ربما يقصد كتاب الخوارزمي المسمى مفاتيح العلوم .

(٢) هو أنير الدين مفضل بن عمر الأبهري ، وله هذا الإيساغوجي ، كتاب هداية المسكة ويشمل المنطق والطبيعات والإنهيات .

(٣) هو نجم الدين علي بن عمر القزويني السكاني ، صاحب الرسالة القسبية في القواعد المنطقية .

(٤) رده جوته في « فاوست » هذه العبارة .

٦ - الفلسفة في المغرب

١ - بواكيرها

١ - عصر بني أمية :

يتكوّن العالم الإسلامي في الغرب من : شمال غرب أفريقية ، ومن إسبانيا وصقلية . فأما أفريقية فشأنها ثانوي ، وأما صقلية فهي تنحصر نحو إسبانيا ، وسرعان ما استولى عليها النورمانديون الذين جاءوها من جنوب إيطاليا . وأول ما يعيننا هو أن نتكلم عن إسبانيا الإسلامية أو الأندلس ، فذلك أقرب إلى غرضنا .

كانت حضارة المشرق تنتقل إلى الأندلس ، كأنها مسرحية تُمثل للمرة الثانية . وكما أن التزاوج وقع في المشرق بين العرب والأماجم ، فقد وقع في المغرب بينهم وبين الإسبان ؛ وكان في المشرق الترك والقر ، أما في المغرب فتجد بربر شمال أفريقية يستعملون دائماً قوتهم الغليظة في تقويض بناء الثقافة الرفيعة .

وبعد أن سقطت دولة بني أمية في الشام (١٣٢ هـ - ٧٥٠ م) ، فرّ أحد أسراء البيت الأموي ، وهو عبد الرحمن بن معاوية ، إلى الأندلس ، واستطاع أن يكافح حتى أصبح أميراً قرطبة وللأندلس كلها . وظلت هذه السيادة الأموية أكثر من قرنين ونصف قرن . وبعد عهد ملوك الطوائف القصور الأجل ، بلغت سيادة الأمويين ذروة مجدها في عهد عبد الرحمن الثالث (٣٠٠ - ٨٣٥ هـ) وهو أول من لقب نفسه بلقب « خاينة » ، وفي عهد ابنه

الحكم الثاني (٣٥٠ - ٣٦٦ = ٩٦١ - ٩٧٦ م) . وكان القرن الرابع في الأندلس يضاهى القرن الثالث في المشرق ؛ وفي كليهما بلغت الحضارة المادية والعقلية أوج رقيها ؛ ونستطيع أن نقول إن هذه الحضارة في المغرب كانت أكثر قُوَّة ، وأكثر اتساقاً مع بيتها مما كانت في المشرق ؛ وإذا كان حقاً ما يقال من أن البحوث النظرية تدل على ضعف قوة الإنتاج أو على ركودها ، فقد كانت الحضارة في المغرب أكثر إنتاجاً منها في المشرق . فلم يكن في المغرب من العلماء ولا من الفلاسفة بقدر ما كان في المشرق ؛ ونستطيع أن نقول بالإجمال إن الحياة العقلية كانت في المغرب أبسط في صورتها ، وإن طبقات الثقافة القديمة كانت أقل تنوعاً ؛ وكان في الأندلس ، إلى جانب المسلمين ، يهودٌ ونصارى أخفوا ، في عهد عبد الرحمن الثالث ، بنصيب في الثقافة المطبوعة بالطابع العربي ؛ فأما أتباع زرادشت أو متكرو الصانع فلم يكن منهم في المغرب أحد ، وتكاد انقسامات المشرق وخلافاته تكون غير معروفة في المغرب . ولم يدخل في الأندلس إلا مذهب قضي واحد ، هو مذهب الإمام مالك^(١) . ولم يكن فيها معتزلة يمتكرون بمذهبهم الكلامي سلام الدين^(٢) . على أن شعراء الأندلس كانوا يذكرون في قصائدهم أموراً ثلاثة : الحمر ، والراء ، والغناء ؛ أما التفكير الإيجابي المأجور من جهة ، وأما « النيوصوفية » والزهد الكثيب من جهة أخرى فكان يفدر أن يعبر عنهما أحد .

وكان المغرب يعتمد في حضارته العقلية على المشرق بوجه عام . ومنذ القرن المأثر الميلادي ، أعنى الرابع المأجرى ، شرع الناس يرتحلون من الأندلس إلى

(١) على أن مذهب الشافعي وغيره دخل بعد ذلك ، لكنه لم يكن المذهب السائد .

(٢) كان هناك أفراد من العلماء يرون رأى للمعتزلة ، لكنهم كانوا قليلين .

المشرق طلباً للعلم ، فسكانوا يمرون بمصر ، ويجاوزونها ، حتى يبلغوا أقاصى بلاد
الفرس ، ليحضروا دروس العلماء المشهورين . وكانت حاجة أهل الأندلس
إلى التثقيف تجذب إليها كثيراً من علماء المشرق الذين لا يجدون عملاً في
أوطانهم . وفوق هذا أمر الحَكَم الثاني باستنساخ الكتب في جميع بلاد
المشرق ، ليزود بها مكتبته التي يُقال إن عدد الكتب فيها كان يزيد على
٤٠٠٠٠٠ كتاب .

وكانت عناية أهل المغرب محصورة في الرياضيات والعلم الطبيعي والتنجيم
والطب ، كما كان الحال في المشرق في أول الأمر . وكان للناس يدرسون الشعر
والتاريخ والجغرافيا بشغف عظيم ، ولم تكن موجة الفلاسف الأجوف قد أفسدت
عقول أهل المغرب ؛ فحينما حضر عبد الله بن مسرة القرطبي إلى بلاد الأندلس في
عهد عبد الرحمن الثالث ، يحمل الفلسفة الطبيعية ، أحرقت كتبه أمامه حينئذ .

٢ — القرن الخامس :

وفي عام ٤٠٣ هـ (= ١٠١٣ م) خربت البربرُ مدينة قرطبة ، بعد أن
كانت « زينة الدنيا » ؛ وانحلت دولة بني أمية إلى دول الطوائف . ولكنها
ازدهرت مرة أخرى أثناء القرن الخامس الهجري ، وهو العصر الذهبي
للأندلس ؛ فقد ازدهر فيه الفن والشعر في قصور الأمراء في مختلف المدن ،
وطفيا طغياناً قوياً فوق أنقاض المجد القديم . ثم نهذبت الفنون ، وبدأت الحكمة
تدخل في الشعر ، وزادت دقة التفكير العلمي ؛ ولكن أهل المغرب كانوا
ما يزالون يستمدون غذاءهم العقلي من المشرق . ثم دخلت الفلسفة الطبيعية في
الأندلس ، وكتب الإخوان الصفا ، ومنطق أصحاب أبي سليمان السجستاني . وفي

آخر القرن الخامس نلس تأثير مؤلفات الفارابي أيضاً ؛ وفي هذا القرن أيضاً عُرف « قانون » ابن سينا في الطب .

أما بواكير التفكير الفلسفي فأكثر ما نجد لها عند علماء اليهود الكثيرين . وقد أثرت فلسفة المشرق الطبيعية تأثيراً قوياً فريداً في بابيه ، في تفكير ابن جبرول الذي يسميه الكتّاب النصاريّ أفنسبرول (Avencebrol) . وتأثر باخيا بن باقودا بإخوان الصفا . بل نجد أشعار اليهود الدينية تتأثر بالحركة الفلسفية ؛ وهذه الأشعار تتحدث لا عن الأمة اليهودية التي تبحث عن إلهها ، بل هي لسان حال النفس التي تريد العروج إلى العالم العقلي .

وقد ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة بين المسلمين قليلاً جداً ، ولم يَقم بالأندلس أساتذة يلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلاب ، وكان يندر أن تقام المجالس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية ، فلا بد أن المفكر المستقل كان يشعر هناك بوحشة ووحدة كبيرة . وقد تكونت الفلسفة في المغرب ، كما تكونت في المشرق ، في نفوس أفراد حركتهم الرغبة إليها ؛ غير أنها كانت في المغرب همّ أفراد متفرقين لا تربطهم مجالس ، وكانت فوق هذا أبعد عن عقيدة الجمهور . وكان يوجد في المشرق درجات كثيرة متوسطة بين العقيدة الدينية وبين العلم ، أغنى بين عامة المؤمنين وبين الفلاسفة . ولذلك كانت مشكلة المفكر الحر إزاء الدولة وإزاء الجمهور المتعصب الضيق العقل أكثر حدة في المغرب منها في المشرق .

٢ - ابن باجة^(١)

١ - دولة المرابطيين :

لما ولد أبو بكر محمد بن يحيى بن الصائغ ، المعروف بابن باجة^(٢) في سرقطة قُربَ نهاية القرن الخامس الهجرى ، كانت مملكة الأندلس الزاهرة على وشك

(١) يحد القارىء ترجمة ابن باجة ، ومكانته بين مفكرى عصره ، ومؤلفاته ، في الجزء الثانى من طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة ، ومن وفيات الأعيان ، وفي أخبار الحسكاه من ٤٠٦ ، وفي الجزء الرابع من نهج الطيب ، طبع مصر س ٢٠١ والصفحات التالية . وانظر ما كتب عنه في دائرة المعارف الإسلامية . على أنه ليس بين أيدينا كتب كثيرة لابن باجة . ونخبرنا مونك (Munk, mélanges 383-84, 386) أن من كتب ابن باجة التي لم ينسها والتي ذكرها ابن طفيل (في كتابه حى بن يقظان) كتباً في النطاق غملولة في مكتبة الأسكوريال ؟ وفي آخرها ما يدل على أن ابن باجة هو الذى كتب هذا المخطوط بيده وآتمه يوم ٤ شوال عام ٥١٢ هـ . ولأن باجة رسالة تسمى رسالة الوداع ؟ وقد ترجمت إلى العبرية في أوائل القرن الرابع عشر (مونك هامش س ٢٨٦) وفيها آراء عن الحرك الأول في الإنسان ، وهو أصل الفكر ، وعن الغاية الحقيقية من وجود الإنسان ومن العلم ، وهو القرب من الله ، والاتصال بالعقل الفعال الذى يعيى منه ، ويضيف المؤلف إلى هذا كلمات قليلة عن النفس الإنسانية ، وهي كلمات في غاية الفوض ، ولا ابن باجة في هذا الكتاب ، وفي كتب أخرى آراء في اتحاد النفوس ، أخذ بها ابن رشد بعده ؟ وكان لهذه الآراء من الأثر عند الفرق المسيحية ما جعل القديس توماس وألبرت الأكبر يؤلفان كتاباً خاصة لأبطالها . وتسمى هذه الرسالة برسالة الوداع ، لأن المؤلف كان على وشك سفر طويل ، فكتبها لصديق من أصدقائه ، ليترك له آراءه إذا قدر لها ألا يلتصيا ، ونجد في هذه الرسالة نزعة واضحة إلى تحرير قيمة المعرفة والنظر الفلسفى ؟ فهو يعتبر أنهما وحدهما يؤديان بالإنسان إلى معرفة الطبيعة ، وبوصلانه ، بمونة من فوق ، إلى معرفة نفسه ، وإلى الاتصال بالعقل الفعال . وابن باجة يعيب الفزالي زاعماً أنه خدع نفسه وخدع الناس حين قال في كتاب المنقذ إنه بالخلوة ينكشف للإنسان العالم العقلى ، ويرى الأمور الإلهية فيلذذ لذة كبيرة .

(٢) هكذا بتشديد الجيم ، انظر ابن خلكان ج ٢ س ٩ ؟ ونهج الطيب ج ٤

الانحلال إلى دويلات صغيرة ؛ وكان يهددُها من الشمال فرسانُ النصارى الذين كانوا أقل من العرب ثقافة ، ولكنهم كانوا شعباً أقوىاء . غير أن أسيرة المرابطين البربرية جاءت لإنقاذ البلاد ؛ ولم يكن المرابطون أكثر تمسكاً بالدين فحسب ، بل أكثر حنكةً وأحذق أيضاً بأساليب السياسة من أسر الأندلس الذين كانوا قد انتمسوا في الترف . ولاح إذ ذاك أن زمن الثقافة الرفيعة والبحث الحر قد انقضى ، ولن يعود ؛ فلم يكن يجرؤ على الظهور في الناس إلا أهل الحديث المتشددون ، أما الفلاسفة فقد كانوا عرضة للاضطهاد أو القتل ، إذا هم جاهروا بآرائهم .

٢ — حياة ابن باجة :

غير أن السادة غير المتحضرين لم نزاعهم ؛ وذلك أنهم يحبون أن يقشروا ثقافة الأمم التي يخضعونها ، ولو تشرّبوا سطحيها ، فنجد أبا بكر بن إبراهيم — صهر عليّ الأمير المرابط ، وكان حاكماً لسرقسطة مدة من الزمان ، يتخذ ابن باجة جليساً له ووزيراً ، مما أوغر صدور المساكر والفقهاء^(١) . وكان ابن باجة حاذقاً للعلوم الرياضية ، ولا سيما الفلك والموسيقى ، والطب أيضاً ، نظراً وعملًا ؛ وقد اشتغل بالمنطق والفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . ولكن التمهيين كانوا ينسبون ابن باجة إلى الرذائل وضمف الإيمان^(٢) .

(١) فلانيد العقيان للفتح بن خالان طبعة بولاق ١٢٨٣ ص ٣٠٣ .

(٢) ذكر ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أن ابن باجة كان ثاقب الفهن ، صحيح النظر ، صادق الروية ؛ غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترته النية ؛ ويشير إلى أنه كان يحب اللال ويتصرف في وجوه الخيل في اكتسابه ، حتى شغله ذلك عن إتمام بحثه في الفلسفة . على أنه كانت بين ابن باجة وبين الفتح بن خالان عداوة شديدة ، والفتح ذكر ابن باجة في كتاب فلانيد العقيان ، —

ولا نعرف عن حياة ابن باجة إلا أنه كان في أشبيلية عام ٥١٣ هـ (١١١٨ م) ، بعد سقوط سرقسطة ، وألف فيها كثيراً من كتبه ؛ وراه بعد ذلك في غرناطة ؛ ثم قدم على بلاط المرابطين في فاس ، ومات فيه في رمضان عام ٥٢٣ هـ (١١٣٨ م^(١)) ؛ ويروى أنه مات مسموماً بتدبير طبيب كان حاسداً له ؛ ولم تكن حياته ، على قصرها ، حياة سعيدة — وهو نفسه يحدّثنا بذلك — وكثيراً ما تمنى الموت ليجد فيه الراحة الأخيرة . ولعل ما أثقل قلبه ، إلى جانب الفاقة ، أنه كان في وحشة ووحدة عقلية . وما خلص إلينا من كتبه يدل دلالة كافية على أنه لم يكن يأنس إلى عصره ولا إلى بيئته .

٣ — مميزات :

ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي ، رجل للشرق المادي الحب للعزلة ، اتباعاً تاماً ؛ وقل ما اشتغل بوضع مذهب ، شأنه في ذلك شأن الفارابي ؛ ورسائله للبكرة قليلة ، ومعظمها شروح قصيرة لكتب أرسطو وغيرها من مصنفات الفلاسفة^(٢) . وملاحظاته شتات من سوانح لا رباط بينها ؛ فهو يبدأ في الكلام عن شيء ، ثم يستطرد إلى كلام جديد . وكان لا يزال يحاول الاقتراب إلى أفكار اليونان ، والنفوذ إلى علوم القدماء من نواحيها المختلفة . فلا هو يريد أن

— وجعل ترجمته آخر ترجمة فيه ، وهو بالغ في تعدد ذرائعه واعتقاداته الفاسدة ، حتى إن الفارابي لا يملك نفسه من الشك في صدق ذلك (انظر فلاتد ص ٣٠٠ — ٣٠٦) .

(١) هذا هو التاريخ الذي ذكره القفطي ، ويذكره ابن خلكان إلى جانب تاريخ آخر ؛ أما القفطي في هج الطبيب (ص ٢٠٦) فيقول إنه توفي في رمضان عام ٥٢٣ هـ أو ٥٢٤ هـ .
(٢) طبقات الأطباء ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

بيترك الفلسفة ، ولا هو يستطيع أن ينتهي منها بأن يفتتها^(١) . وهذا قد يُظهر لنا
مذهب ابن باجة لأول وهلة في صورة مضطربة ؛ ولكن فيلسوفاً كان شاعراً
بطريقه وسط الاندفاع للنامض غير المتميز نحو المرفة^(٢) ؛ وقد أوجد ، في بحثه
من الحقيقة والعدل ، شيئاً آخر ، وذلك هو اجتماع نفسه المرفقة وسعادة حياته .
وعنده أن النزالي حسب الأمر هيكلاً ، حين ظن السعادة لا تكون إلا بالامتلاك

(١) راجع قصة سي بن يظان طبعه ادوارد بوكوك سنة ١٧٠٠ من ١٤ لقرى تقدير
ابن طفيل لابن باجة ، ويظهر أن ابن باجة كان أشبه بهواة الفلسفة لا بالفلاسفة على الحقيقة ،
وكانت له ملكة شعرية عالية ، وروى له شعر رقيق دقيق للعاني ، ذكره ابن خلكان
وصاحب فتح الطيب والفتح ابن خالان . فن ذلك :

قد أودعوا القلب لما ودّعوا حرقاً فقل في الليل مثل النجم حيرانا
راودته يستعير الصبر بسدم فقال : إني استمرت اليوم نيرانا
وله :

غربوا القباب على ألقى روضة خطر اللسيم بها قحاح عيرا
وتركت قلبي سار بين حولم دأى الكلام يسوق تلك العيرا
هلا سألت أسيرم حل عندهم هان ميفك وحل سألت غبورا
لا وأقى جبل النصور ماطفاً لهم وساغ الأحوات تنورا
ما سر بي رخ الصبا من بدم إلا شمت له ، فناد سميرا
وله :

أسكنان زمان الأراك بينوا بأنكم في زنج قلبي سكنا
ودوموا على حفظ الوداد فطالما يلينا بأقوام إذا استؤمنوا خانوا
سلوا الليل عن مذ تناهت دياركم حل اكتحل بالنعش لي فيه أبحان
وحل جردت أسياف برق سماؤكم فكانت لما إلا جفوني أبحان
وله شعر يدل على بعض أخلاقه مثل :

أقول لنفسي حين تأبها الردى فراغت قراراً منه يسرى لى يى
لنى تحملى بعض الذى تكرهينه فقد طالما اعتدت القرار إلى الأبقى

(٢) ويقول جوده شيئاً من هذا المعنى من ثاوست .

الكامل للحقيقة بنور يقذفه الله في النفس . ويرى ابن باجة — خلافاً لهذا — أن الفيلسوف يجب أن يكون قادراً على الزهد في تلك السعادة حُبّاً منه في الحقيقة ، وأن الصوفية الدينية بما فيها من صور حسية تمجيب الحقيقة فضلاً عن أن تكشفها ؛ والنظر العقلي الخالص الذي لا تشوبه لذة حسية هو وحده الموصول إلى مشاهدة الله^(١) .

٤ — المنطق وما بعد الطبيعة :

ونادراً ما بعد مذهب ابن باجة ، في كتبه المنطقية ، عن مذهب الفارابي ؛ بل إن آراءه في الطبيعة وفيما بعد الطبيعة متفقة في مجملها مع ما ذهب إليه « المعلم الثاني » ، والشئ الوحيد الذي قد يكون له بعض الشأن هو طريقتة في بيان مراتب تكامل العقل الإنساني ومبلغ الإنسان في العلم والحياة .

يذهب ابن باجة إلى أن الموجودات قسمان : متحرك ، وغير متحرك ؛ والمتحرك جسي متناه ، وهو متحرك حركة أزلية ، وهذه الحركة الأزلية لا يمكن القول بأنها من ذاته ، لأنه متناه ، [وهي غير متناهية] ؛ فلا بد في تحليل هذه الحركة التي لا تنهاى من أن تردّها إلى قوة لا تنهاى ، أو إلى موجود أزلي ، أعنى إلى العقل . وعلى حين أن الأجسام أو الكائنات الطبيعية تتحرك بمؤثر خارج عن ذاتها ، وأن العقل — مع أنه متحرك — يمد الجسم بالحركة ، فإن النفس تتوسط بين الجسم والعقل ، وهي متحركة بذاتها . ولم يجد ابن باجة

(١) يجب ابن باجة ما ذهب إليه ابن سينا وأهل الولاية من أن اكتشاف الأمور الإلهية والاتصال بالأعلى يعدّ التناداً عظيماً ، ويقول إن هذا الالتئاذ هو قوّة الحياية ؛ ووجد أن يصف حال السعداء عند حدوث الاتصال ؛ ولكنه لم يفعل — راجع إلى بن يقطان ص ٦ .
(٢٤ — فلسفة)

— كما لم يجد سلفه — صعوبة في القول بالعلاقة بين ما هو نفسى روحى وما هو
جسمى مادى طبيعى ؛ أما المسألة الكبرى عنده فهي علاقة العقل بالنفس ،
وذلك في الإنسان .

٥ — النفس والعقل .:

ومن أسس مذهب ابن باجة القول بأن الميولى لا يمكن أن توجد مجردة
عن صورة ما ، أما الصورة فقد توجد مجردة عن الميولى ، وإلا لما استطعنا أن
نتصور إمكان أى تغير ، لأن التغير إنما يكون ممكناً بتعاقب الصور الجوهرية .
وهذه الصور من أديانها ، وهي الصورة الميولانية ، إلى أعلامها ، وهي العقل
المفارق ، تؤلف سلسلة . والعقل الإنسانى يمتاز ، في تكامله ، مراحل تقابل تلك
السلسلة ، حتى يصير عقلاً كاملاً^(١) [ويتصل بالعقل الفعال] ؛ وواجب
الإنسان هو أن يدرك الصور المعقولة جميعاً : فيدرك أولاً الصور المعقولة
للجسمانيات ثم التصورات النفسية المتوسطة بين الحس والعقل ثم العقل الإنسانى
ذاته والعقل الفعال الذى فوقه ؛ ثم ينتهى إلى إدراك عقول الأفلاك المفارقة .

والإنسان بمروجه في درجات متتالية ، وترقيته من الجزئى والحسوس
— وتصورها بما يكوّن موضوع العقل — يصل إلى ما هو فوق طور الإنسان ،
وإلى ما هو إلهى . والذى يرشد الإنسان في هذا العروج هو الفلسفة^(٢) ،
أو معرفة السكلى التى تحصل من معرفة الجزئيات والنظر فيها ، ولكن بشرق

(١) راجع : hiorzu Munk, Mélanges, p. 889—409 . (لؤلؤ)

(٢) يحكى ابن طفيل (س ٥ — ٦) عن ابن باجة أنه كان يقول إن الاتصال رتبة
« ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى » .

بور العقل الفعال من أعلى . وكل إحساس أو تخيل فهو — إذا قيس بمعرفة الكلّي أو اللامتناهي ، الذي يكون فيه الوجود عين ما يُعقل منه — معرفة خادعة . وعلى هذا فالعقل الإنساني يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية ، لا بالخيالات والأحلام الصوفية الدينية التي لا تبرا من شوائب الحس . والنظر العقلي هو السعادة العقلية ، لأن كل معقول فهو غاية لذاته . وإذا كان المعقول هو الكلّي ، فلا يمكن قبول الرأي القائل ببقاء المعقول الإنسانية الجزئية بعد هذه الحياة .

أما النفس التي تدرك الجزئيات بتخيلها لها على نحو يجمع بين الإحساس والتعقل ، والتي يتجلى وجودها في شهوات وأفعال متنوعة ، فقد تستطيع البقاء بعد الموت ، وتلقى الثواب أو العقاب . فأما العقل أو الجزء المفكر في النفس فهو واحد في كل العقلاء ؛ وعقل الإنسانية في جملتها هو وحده الأزلي ، وذلك في اتحاده بالعقل الفعال الذي فوقه .

وإذن فهذه النظرية ، التي دخلت في العالم النصراني في القرون الوسطى باسم نظرية ابن رشد ، موجودة عند ابن باجة ؛ وهي ، وإن لم تكن قد انتضحت وتحددت تماماً ، فهي على كل حال أوضح مما عند الفارابي^(١) .

٦ — الإنسان المتصور :

ولا يسمو كل إنسان إلى هذه المرتبة في التعقل ؛ وأكثر الناس لا يزالون يتحسسون متعثرين في الظلام ؛ وهم لا يرون من الأشياء إلا ظلالها التخطيطية الخفيفة ، ثم هم يزولون ، كما تزول الظلال . نعم ، إن بعضهم يرى النور ، ويرى

(١) انظر ابن طفيل ص ١٤ و ١٥ .

عالم الأشياء اللعين ؛ ولكن الذين يدركون منهم حقيقة ما يرون قليلون جداً ،
وهؤلاء وحدهم هم السعداء الذين يبلغون حياة الخلود ، وذلك بأن يصيرون ثوراً .
ولكن كيف يبلغ الإنسان هذه المرتبة في المعركة والحياة السعيدة ؟ هو يبلغها
بالأفعال الصادرة عن الروية ، وتنمية العقل تنمية حرة خالصة من القيود .
والفعل الحر الاختياري هو الذي يصدر بعد الفكر والروية ، أى هو فعل يشعر
فاعله بنائية يقصدها منه ؛ فتلا إذا حطم الإنسان حجراً ، لأنه عثر به ، فهو يفعل
فتلاً لا غاية وراءه ، وهو يشبه فعل الطفل أو الحيوان ؛ أما إذا حطمه لكي
لا يعثر به غيره ، فعمله إنساني ، ويمكن أن نسميه صادراً عن العقل ^(١) .

(١) من أين باجة بيان الأفعال الإنسانية وأنواعها ، فهو يقول في كتاب تدبير التوحيد
(س ٣٢٧ — ٣٣٥ من المخطوط المذكور فيما يلي) إن « الإنسان لأنه من الأسطوانات ،
تلطفه الأفعال الضرورية التي لا اختيار له فيها ، كالموت من فوق ، ومن جهة مفاركته
النبات تلطفه أيضاً أفعال لا اختيار له فيها كالنغدى والنمو ودفع الفضل والقبول ؛ ومن جهة
مفاركته الحيوان غير الناطق بالنفس البهيمية تلطفه أفعالها ، ومن هذه ضرورة كالإحساس
والنبش وحبها اختيارية » ... والإنسان يمتاز عن الجميع بقوة فكرية تنشأ عنها أفعال
تحصه ... « وكل ما يوجد للإنسان من الأفعال المختصة به بما يخص به من طباعه للتبصرة
عما سواه ، فهو بالاختيار ؛ وأما بالاختيار الإرادات الكائنة من روية . والحيوان غير
الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال ، والإنسان قد يفعل ذلك من هذه
الجهة كما يهرب من مفزع ومثل ما يكسر هوداً خدشه ، لأنه خدشه فقط ، وهذه وأمثالها أفعال
بهيمية ، فأما من يكسره فتلاً يخدش غيره ، أو من روية توجب كسره فذلك فعل إنساني ، وإذا
فعل الإنسان فتلاً لا لينال به مرضاً ولكن يتفق أن يتحقق به غرض من غير قصد إليه كن
يا كل شيئاً لأنه يشبهه فيتفق أن يلتمح به ، فهو فعل بهيمي بالقات ، إنساني بالمرض ؛ فإن أسكته
ليتمنع به ، واتفق أن كان شيئاً عنده ، فالعمل إنساني بالقات بهيمي بالمرض ؛ « فالعمل
البهيمي هو الذي يتقدمه في النفس الانفعال النفساني فقط ، مثل الشهى أو الغضب أو الخوف ،
وما شاكله ؛ والفناني هو ما يتقدمه أمر يوجب منه فاعله الفكر سواء تقدم الفكر أفعال
خسائي أو أعقب الفكر ذلك ، وسواء كانت الفكرة يهنية أو مظنونة ، ولعل ما يوجد =

ولكى يستطيع الفرد أن يعيش كما ينبغي أن يعيش الإنسان ، ولكى يستطيع
المضى في أعماله طبقاً للعقل ، يجب عليه أن يعتزل المجتمع في بعض الأحيان ؛
ويسمى ابنُ باجة كتابه في الأخلاق « تَدْبِيرَ التَّوَحُّدِ » ^(١) . وهو يطالب

== للإنسان العقل البهيمى خلواً من الإنسانى ؛ لأنه في الأكثر يفكر كيف يفعل ذلك العقل
البهيمى ، وهنا يوجد الجزء البهيمى يستخدم الجزء الإنسانى في تحديد فعله ؛ وأما الإنسانى
فقد يوجد خلواً من البهيمى ، وإذا تناولنا كان النهوض للعقل أقوى وأكثر وإن تناولنا كان
النهوض أضعف وأقل . وأما من يفعل العقل لأجل الرأى والمصواب ، ولا يلتفت إلى
ما يحدث في النفس البهيمية ، فعليه بأن يكون إلهياً أولاً من أن يكون إنسانياً ؛ وهذا يجب
أن يكون فاضلاً بالفضائل الشكلية حتى يكون متى قضت النفس الناطقة بغيره لم تعاند فيه
النفس البهيمية ؛ بل قضت بذلك الأمر من جهة أن الرأى قد قضى به ، والفضائل العقلية
هي تمام النفس البهيمية ، فما خالفت النفس البهيمية فيه العقل كان فعله إما ناقصاً أو
معموماً أو لم يكن أصلاً ، وكان حصوله بكره وتصبر ؛ لأن النفس البهيمية مطيعة لما طغى
بالطبع إلا في الإنسان الذى هو على غير المجرى الطبيعي كالسبعى والحزيرى الأخلاقى ؛ وتكره
هذا شر زائد في شره كالغناء المممود في البدن السقيم ... « كل فعل لا يستعمل فيه
الإنسان فكره فهو بهيمى لا شركة للإنسان فيه أكثر من أن للوضوح جسم خلقته خلقه
جسم الإنسان إلا أنه مستوطن بهيمة ... والإنسان بالأفعال العقلية هو إلهى فاضل وهو يأخذ
من كل فعل أفضله ، ويشارك كل طبقة في أفضل أحوالهم الخاصة بهم ويفرد عنهم بأفضل
الأفعال ، وإذا بلغ الناية القصوى ، وذلك بأن يعقل القول البسيطة الجوهرية ، كان عند
ذلك واحد منها ، ويصدق عليه أنه إلهى فقط ، وارتفع عنه أوصاف الجسمية الثانية ،
وأوصاف الروحانية الرقيقة » .

(١) لا أمرف نصاً مريباً كاملاً لهذا الكتاب وقد عثرت على جزء منه ضمن مجموعة
رسائل غطوطة في المكتبة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم ٢٩٠ أخلاق من ص ٣٣٢
إلى ٣٤٦ . وقد جاء في أول هذا الجزء أنه المقالة الأولى من الكتاب . على أن الأستاذ مونت
(Munk) أعطانا في كلامه عن ابن باجة تلخيصاً لكتاب تدبير التوحيد ، اعتمد به على تلخيص
موسى التبرونى لهذا الكتاب في شرحه المسمى على قصة حم بن يظان لابن طفيل . وبمسم
موسى التبرونى كتاب ابن باجة إلى ثمانية فصول ويخلص كلامها . ويتجلى من مقارنة تلخيص
مونت والجزء المخطوط الذى عثرنا عليه أن بينهما تطابقاً كبيراً لا يشوبه إلا اضطراب فكرة
ابن باجة وعمومتها أحياناً ، وصعوبة فهم الفكرة فهماً تاماً في الأجزاء التى ليس لها مقابل ==

الإنسان بأن يتولى تعليم نفسه بنفسه . على أن الإنسان يستطيع بوجه عام أن
يتنفع بمحاسن الحياة الاجتماعية دون أن يأخذ مساوئها في ذلك .

ويمكن للحكام أن يؤثّقوا من أنفسهم جماعات صغيرة أو كبيرة ، بل هذا
واجب عليهم ، متى لقي بعضهم بعضاً ؛ فهم يكونون دولة داخل الدولة ،
ويحاولون أن يعيشوا على الفطرة ، بحيث لا ينحتم وجود طيب ولا قاس
بينهم . وهم يترعرعون كما يترعرع النبات في الهواء الطلق من غير حاجة إلى عناية
البستاني ؛ وكذلك يتنكبّون عن ملذات العامة ونزعاتهم الدنيئة ، وهم كالغرباء
وسط الشواغل الدنيوية في المجتمع . ولما كانوا أصدقاء فيما بينهم فإن المحبة هي
التي تقرّر نظام حياتهم كلها . ولما كانوا أحباباً لله ، وهو الحق ، فإنهم يحدون
راحة نفوسهم في الاتحاد بالعقل الأعلى الذي يُفيض المعرفة على الإنسان .

مخطوط ، ولا شك أن نثر هذا الجزء المخطوط وإكمله بترجمة تلخيص موسى التبروني ، عمل
يستحق الثناء . وقد ذكر مونك عن ابن رشد أنه ذكر في آخر كتابه في العقل الميولاني
كتاب تدبير التوحيد بما يأتي : أراد أنو بكر بن الصائغ وضع طريقة لتدبير التوحيد في هذه
البلاد ، ولكن هذا الكتاب غير كامل ، هذا إلى أن من الصير فهم مقصوده ، وقد رأيت
الرحوم الأستاذ بلايوس في مدريد عام ١٩٤٠ يعدّ كتاب « تدبير التوحيد » الفشر ،
تلاعن مخطوط في إنجلترا ، ولا أخرى ماذا تم في ذلك . وقد ظهرت الفشرة في سنة ١٩٤٦
بمدريد بعد وفاة الناشر ، هذا وقد نشر بلايوس رسالة ابن باجة في « اتصال العقل
بالإنسان » . وذلك في مجلة AL-Andalus عام ١٩٤٢ .

ويقول ابن باجة في أول كتابه إن لفظة التدبير تعال على ترتيب أفعال نحو غاية مقصوده .
وهو رسم طبقاً لهذا ، منهجاً يسر عليه الإنسان حتى يبلغ الثناء التي يجب عليه أن يقصدها
وفي الاتحاد بالعقل الفعال . وليرجع الفاري إلى المخطوط المشار إليه وإلى ما جاء في كتاب
مونك لمعرفة التفاصيل .

٣ - ابن طفيل

١ - دولة الموحدين :

ظلت مقاليد الحكم في العالم الإسلامي بالمغرب في أيدي البربر ؛ ولكن سرعان ما حلت دولة الموحدين محل دولة الرابطين ، وظهر محمد بن تومرت مؤسس الأسرة الجديدة ، وادعى منذ عام ٥١٥ هـ (١١٢١ م)^(١) أنه المهدي . وفي عهد خلفه أبي يعقوب يوسف (٥٥٨ - ٥٨٠ = ١١٦٣ - ١١٨٤ م) وأبي يوسف يعقوب (٥٨٠ - ٥٩٥ = ١١٨٤ - ١١٩٨ م) ، بلغت سيادة دولة الموحدين أوج عزتها . وكان مقرها سراكش .

أنى الموحدون بتجديد كبير في علم الكلام ، فأدخلوا مذهب الأشعرى ومذهب النزالي في المغرب ، بعد أن كانا ، حتى ذلك الحين ، موسومين بالزندقة . وكان هذا مؤذناً بدخول النزعة العقلية في مذاهب التكلمين ؛ وهو أمر لم يستطع أن ينال تمام الرضى لا من جانب المتسككين بالعقيدة الأولى ، ولا من جانب المفكرين الأحرار ؛ ولكنه استطاع أن يحفز الكثيرين إلى التأمل . وكان كل نظر عقلي في أمور الدين ، حتى ذلك الحين ، أسراً عمقوتاً ؛ بل إن الكثيرين من الساسة والفلاسفة ذهبوا ، قياً بعد ، إلى أن عقيدة العامة ينبغي ألا تزغزع وألا ترفع إلى مستوى المعرفة العقلية ، وأرادوا أن يفصل مجال الدين عن مجال الفلسفة فصلاً تاماً^(٢) .

(١) الموجب في أخبار المغرب ص ١٢٨ .

(٢) راجع فيما يتعلق بتطور الحركة العلمية والفلسفية في الأندلس من حيث الروح =

وكان للوحديين غايةً بالمذاهب الكلامية ؛ ولكن أبا يعقوب وخلفه
أبدوا — بقدر ما كانت تسمح الظروف السياسية — من العناية بالسوم العقلية
ما أتاح للفلسفة أن تزدهر زماناً قليلاً في قصورهم .

٢ — حياة ابن طفيل :

قضى أبا بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي يتبوأ منصب وزير
وطبيب عند أبي يعقوب ، بعد أن كان يشغل منصب الحجابة في غرناطة . ولد
ابن طفيل في قادس ، إحدى المدن الصغيرة بالأندلس ، ومات في مراكش عاصمة
الدرلة في عام ٥٧١ (١١٨٥ م) ويلوح أن حياته لم تكن حافلة بالتقلبات ؛ فقد
كان كَفَّه بالكُتب أكثر من حبه للناس ، وكان في مكتبة مليكة العظم يحصل
كثيراً من العلم الذي يحتاج إليه في صناعته ، أو الذي يُرضى ميوله للمعرفة . وهو
بين فلاسفة المغرب بمثابة الرجل الذي يهوى الفلسفة أو الرجل غير التخصص
الذي يُبْلِمُ بأشياء من غير أن يتعمق فيها ؛ وكان ميله إلى الاستمتاع بالتأمل أكبر
من ميله إلى التأليف ، وقلما كان يكتب . وقد زعم أنه يستطيع إصلاح مذهب
بطليموس ، ولكن ينبغي ألا نقبل هذا الزعم على إطلاقه ؛ فقد ادعى مثل هذا
كثير من العرب ، ولكنهم لم يفعلوه .

وقد انتهت إلينا قصائدُ عما عالجها ابن طفيل من الشعر^(١) ؛ ولكن كان

== الإجمالية ومعارضة كل جديد كتاب طبقات الأمم للقاضي ساعد بن أحمد الأندلسي ، ص ٨١
فأبعدها من طبعة محمد عبد مطر بالقاهرة ، ومقدمة كتاب للدخل لصناعة للنطاق لابن طبلوس ،
طبعة مدريد ١٩١٦ ص ٦ فأبعدها .

(١) يجد القارىء بعض هذه الأشعار في كتاب « المحجب في تلخيص أخبار المغرب »

للراكني ص ١٧٢ — ١٧٤ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م .

أكبر همه ، كابن سينا ، أن يمزج العلم اليوناني بحكمة أهل الشرق ، ليطالع الناس برأى جديد في الكون . وقد دفعه إلى ذلك باعثٌ من نفسه ، كما كان الحال عند ابن باجة . وقد أثار اهتمامه أيضاً أمرُ العلاقة بين الفرد والمجتمع وما فيه من آراء غير ممحصّة ؛ ولكنه ذهب أبعد من ابن باجة : جعل ابنُ باجة الفكرَ المتوحد ، أو طائفة صغيرة من المفكرين للتوحيدين يكوّنون دولة داخل الدولة ؛ كأنهم صورة للجماعة كلها أو أنموذج لحياة سعيدة ؛ أما ابن طفيل فإنه رجع إلى منشأ الجماعة [وهو الفرد] .

٣ — حي بن يقظان :

وهو يبيّن هذا بوضوح في قصته المسماة « حي بن يقظان »^(١) .

ويتكوّن مسرح هذه القصة من جزيرتين . يضع ابن طفيل في إحداها المجتمع الإنساني ، بما تواضع عليه من عرف ؛ ويضع في الثانية فرداً ينشأ وينمو على الفطرة . وتسود ذلك المجتمع في جهلته نزعاتٌ دنيّا ، وفيه مِلّةٌ تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطى خيالها^(٢) ، وأصحابها يدينون بها تديننا سطحياً .

(١) هي قصة من أحسن ما تفرّج به الفلسفة العربية . والفكرة الأساسية فيها كما يقول P. Bronnle في مقدمته تلخيصها ، هي بيان كيف يستطيع الإنسان ، دون معونة من خارج ، أن يتوصل إلى معرفة العالم المألوف ، ويهتدى إلى معرفة الله ، وخلود النفس . فهي تبين تطور عقل مبتكر من حالة النحس في الظلام إلى أعلى ذروة في النظر الفلسفي ، وابن طفيل يتخذ من حي بن يقظان لساناً لبسط آرائه الفلسفية . وقد نشرها مع الترجمة اللاتينية لأول مرة Edward Pococke عام ١٦٧١ م بعنوان Philosophus Autodidactus (الفيلسوف للمعلم نفسه) ، وترجمت إلى الانكليزية مرتين وإلى لغات كثيرة ، ثم لحصها بالانكليزية P. Bronnle ، ونشرها عام ١٩٠٤ بعنوان : The Awakening of the Soul .

(٢) قصة حي بن يقظان طبع مصر ١٢٩٩ م ص ٥٢ .

ولكن يظهر في هذا المجتمع فتيان [من أهل الفضل] يسمى أحدهما سلامان والآخر آسال (أبسال ، انظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ، يسوان إلى للرفة العقلية والتغلب على الشهوات . فأما الأول فعقله ينزع نزعة عملية ؛ فهو يسير دين المأمة ، حتى يتوصل إلى السيطرة عليهم . وأما الآخر فقطرته متجهة إلى النظر العقل ، وفيه نزعة صوفية ، فهو يرتحل إلى الجزيرة المقابلة لجزيرته ، ظناً منه أنها غير مسكونة ، وفيها ينقطع إلى الدرس والزهد^(١) .

ولكن حي بن يقظان الذي نحن بصدده ترعرع في هذه الجزيرة ، حتى صار فيلسوفاً كاملاً ، وكان قد قذف به إلى أرضها طفلاً ، أو هو نشأ فيها بالتولد الطبيعي من العناصر^(٢) ، وأرضته ظليّة . ثم توصل حي إلى تحصيل حاجاته المادية ، كما توصل روبنسن [كروسو] ؛ ولكن حيناً اعتقد على وسائله الخاصة^(٣) . ثم استطاع بالملاحظة والتفكير أن يتوصل إلى معرفة الطبيعة والسماء ومعرفة الله ومعرفة نفسه ، إلى أن وصل ، على رأس التاسعة والأربعين ، إلى الله ، أعنى بلغ ما يبلغه الصوفية من الشهود لله والنفاء فيه . عند ذلك لقيه آسال . ولم يكن حي يعرف اللغة في أول الأمر ؛ ولكن بعد أن استطاع كل منهما أن يتفاهم مع صاحبه ، تبين أن فلسفة حي وشريعة آسال صورتان لحقيقة واحدة^(٤) ، ولكنها عند الأول أكثر انكشافاً . ولما عرف حي أن في الجزيرة المقابلة لجزيرته أمة بأسرها ، لا تزال تتخبط في ظلام الخطأ ، صحت

(١) نفس المصدر ص ٥٣ .

(٢) انظر أوائل القصة .

(٣) استطاع Robinson أن يعيش في جزيرته بفضل ما تعلمه من المجتمع وما ورثه من حطام السفينة ، أما حي بن يقظان فهو ينشأ نشأة مستقلة عن الجماعة لا يعتمد فيها إلا على نفسه .

(٤) قصة حي بن يقظان ص ٥٦ .

مزيمته على أن يذهب إلى أولئك القوم ويكشف لهم عن الحقيقة . فعلته التجربة
هناك أن العامة لا قدرة لها على إدراك الحقيقة مجردة ، وأن محمداً [عليه السلام]
أصاب إذ أبان لهم الحقيقة بضرب الأمثال الحسية ، ولم يكاشفهم بالنور الكامل ؛
وبعد أن انتهى إلى هذه النتيجة عاد أدراجه مع صديقه آسال إلى جزيرتهما
الخالية ليعبدا ربتهما عبادة روحية خالصة ، حتى يأتيهما الموت .

٤ — هي وتطور الانسانية :

وقد وقف ابن طفيل الجزء الأكبر من قصته على بيان الأطوار التي تقلب
فيها حي^١ ، حتى وصل إلى كانه^(١) ؛ غير أنه مما لا شك فيه أن ابن طفيل لم يكن
يرى أن الفرد يستطيع أن يبلغ مبلغ حي^١ لو ترك وحده ، كما أنشأته الطبيعة ، ولم
يستمد العون من الجماعة . وقصة حي بن يقظان أقرب لأن تمثل تاريخ الإنسان
في تطوره مما كتبه المفكرون الأحرار في القرن الناصر ، وتدل نبذ كثيرة في قصة
ابن طفيل على أنه كان يقصد من حي أن يمثل حال الإنسانية ، ولم ينزل عليها
وحي^١ سماوي ؛ ويتمثل في قصة حي تطور الحكمة الهندية والفارسية واليونانية .
ولنذكره على بعض النقاط التي قد تؤيد هذا الرأي وتجعله راجحاً ، وإن كنا
لا نستطيع أن نمضي إلى أكثر من ذلك في إثباته هنا . فلا يخلو من مغزى قول

(١) نجد حياً في الطور الأول أشبه بحيوان في سيرته ومعاكاته للحيوان ، ولما ماتت
الطبيعة التي ترضه دعاه ذلك للبحث عن حقيقة النفس ، ومناه اختلاف الأشياء واختلافها إلى
وجود الصور ، ثم دعاه تواليها إلى فاعل لها منزّه عن المحسوسات ، ثم شغله هذا الفاعل وسار
يرى أثره في كل شيء . فأنزعج من العالم المحسوس إليه ، حتى إذا علم به عرف أنه لم يدركه
بالحس بل بشيء فيه غير الحس ، فاحتدى إلى ذاته الصريفة ، وهو في كل هذا يتوصل من
الغدمات إلى النتائج ، ولم يزل يستغرق في العالم الإلهي متشجهاً بالأفلاك ، حتى فنى في ذات الواحد
وبسرت له صحبته على رأس الحسين .

ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة سيلان^(١) — هذه الجزيرة التي يُقال إن جؤها صالح لإمكان التولد الطبيعي؛ وتقول الأساطير إن آدم — وهو الإنسان الأول — خلق في هذه الجزيرة، وفيها جاء الملك الهندي إلى الرجل الحكيم (٢). وبعد أن كافح حتى للخروج من الطور الحيواني الأول يدفعه حياؤه^(٣) وحبسه للبحث عن حقائق الأشياء، انبث في نفسه أول شعور ديني، أساسه العَجَبُ، وذلك من اكتشاف النار؛ وهذا يذكرنا بالديانة الفارسية. أما ما يلي ذلك من نظر عقل فهو مستمد من الفلاسفة اليونانية، كما نقلها العرب.

والقراءة ظاهرة بين صورة حتى عند ابن سينا (أنظر ب ٤ ف ٤ ق ٧) ونظيرتها عند ابن طفيل؛ وقد ألمع ابن طفيل نفسه إلى ذلك^(٤). غير أن حياً عند ابن طفيل أقرب إلى الإنسان الطبيعي منه عند ابن سينا؛ وصورة حتى عند ابن سينا تمثل العقل الفعال؛ أما قصة ابن طفيل فتشبه أن تكون تمثيلاً للعقل الإنساني الطبيعي الذي يشرق عليه نور من العالم العلوي، هذا العقل الذي يجب، بحسب منطق رأي ابن طفيل، أن يتفق مع نفس النبي محمد [عليه السلام]، إذا عُرِفَتْ على حقيقتها، اتفاقاً حسناً؛ ولكن يجب علينا أن نتوَلَّ كلام النبي تأويلاً مجازياً.

-
- (١) يقول ابن طفيل إن حياً نشأ في جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، ص ٩.
 (٢) رأى نسي الحيوانات كاسية مستورة العورة، فاستحى أن يكون أظهر منها عورة، فأخذ يخفف على نفسه من ورق الشجر وريش الطير، ورأى الحيوانات أقوى منه سلاماً وبطشاً وأسرع عدواً، فاستعان من ضعفه الطبيعي بأشياء اسطنها من النبات والأحجار.
 (٣) يعترف ابن طفيل نفسه بأنه يبت أسرار الحكمة الشرقية التي ذكرها ابن سينا، ويوجد شبه بين آرائه وآراء ابن سينا، وإث كالت فكرة القصة وروحها عند الرجلين مختلفين.

بهذا انتهى ابن طفيل إلى ما انتهى إليه أسلافه من مفكرى الشرق ؛
فانتهى إلى أن الدين يجب أن يُقصر على العامة ، إذ لا قدرة لهم على المعنى
فيما وراء ذلك ^(١) . ولا يسمو إلى إدراك ما وراء ظواهر الدين إلا القليلون ، ولا يبلغ
إلى شهود الحضرة الإلهية ، أو الحقيقة العليا ، شهوداً بريئاً من القيود إلا واحداً
بعد واحد ؛ وابن طفيل يؤكد هذا الرأي تأكيذاً شديداً ؛ ونحن وإن وجدنا
في حى مثالا يصور الإنسانية في تطورها ، لا نستطيع إنكار ذلك ؛ وكما
الإنسان المطلق هو في إعراضه عن كل ما هو محسوس وانغماره في العقل
الكلّي ، في سكون وخلوة لا يكدرها شيء .

ومن المؤكد أن بلوغ ذلك لا يقتضى لأحد إلا بعد استحكام السن ؛ وبعد
أن يجد من أبناء جنسه رفيقاً . والاشتغال بالأمر المادية والصناعات والعلوم
هو الخطوة الطبيعية الأولى في سبيل الكمال الروحي ، ولهذا يستطيع ابن طفيل
أن ينظر لا بعين الندم أو الحجل إلى الحياة التي نمتج بها في قصور الملوك
من قبل .

هـ - أهمى حى :

كثيراً ما صادفنا هذه الآراء الفلسفية التي انتهت إليها حى في أطوار
حياته السبعة ؛ وابن طفيل يعنى عناية خاصة بسيرة حى العملية . وهنا تحمل
محلّ العبادات التي فرضتها الشريعة الإسلامية ، الرياضات الصوفية على صورتها
التي كانت لا تزال متّبعة بين أهل الطرق في الشرق ، وكما أوصى بها أملاطون

(١) انظر القصة من ٥٧ ، ٥٩ .

وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد . ويضع حى لنفسه فى الطور السابع من حياته منهجاً فى الأخلاق ، عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى .

وقد تبين لى أن الناية التى يجب أن يبتغيها من عمله هى أن يتمس الواحد فى كل شىء ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته ، وهو يرى الطبيعة بمخافتها تنزع إليه . وحتى بعيد من أن يرى رأى القائلين أن كل ما على وجه الأرض إنما وجد لأجل الإنسان ؛ بل هو يرى أن الحيوانات والنباتات تعيش لذاتها والله ، فلا يجوز أن يتصرف الإنسان فيها حسب هواه . وهو يقتصر فى المطالب البدنية على ما تقتضيه الضرورة القصوى^(١) ؛ ويؤثر الفواكه المتناهية فى النضج ، ويرى من التقوى أن يستودع الأرض بذورها ، وأن يحافظ عليها ، حتى لا يفتى نوع منها بسبب شهواته . وهو لا يلجأ إلى التفتى بالحيوان إلا اضطراراً ويعمل على حفظ أنواعه ما استطاع . وشعاره : الاكتفاء بما يقيم الأود ، لا ما يؤدى إلى اللوم^(٢) .

هذا هو النظام الذى التزمه حتى فيما يتعلق بمطالب جسده للسادية ؛ أما روحه فهى مرتبطة بالمالم الملوى ، وهو يتشبه بهذا العالم ، فيحاول أن يفيد ما حوله ، وأن يحيا حياة بريئة من شوائب المادة ؛ فهو يهتم بالنبات ، ويحصى الحيوان ، لتصير جزيرته فردوساً ؛ ويعنى بنظافة جسده ولباسه أكبر العناية^(٣) ،

(١) رأى حى أن النبات والحيوان من قبل الواجب ، وأن لما كالا تسمى إليه ، فالتفتى بها حائل دون عايتها المقصودة من وجودها .

(٢) شعاره فى مقدار الطعام « أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ، ولا يزيد عليها » وفى الزمان أنه إذا أخذ حاجته من القداء لم يأكل حتى يلحقه ضعف يمنعه من القضى فى كاله .

(٣) الفصه ص ٤٥ .

وَيَحَاوِلُ أَنْ يَجْمَلَ حَرَكَاتِهِ مُتَنَاسِقَةً لَا عِوَجَ فِيهَا ، مِمَّا تَلْقَى لِحَرَكَاتِ الْأَجْرَامِ
السَّمَاوِيَّةِ^(١) .

وَهَكَذَا يَصْبِيحُ حَقٌّ بِالْتَدْرِيجِ قَادِرًا عَلَى أَنْ يَسْمُو بِنَفْسِهِ فَوْقَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ ؛
حَتَّى يَصِيرَ عَقْلًا صَرَفًا ؛ وَهَذِهِ هِيَ حَالَةُ الْفَنَاءِ الَّتِي لَا تَسْتَطِيعُ عَقُولُنَا إِدْرَاكَهَا ،
وَالَّتِي تَعْبِزُ عَنْ تَصْوِيرِهَا عِبَارَاتُنَا وَخَيَالُنَا^(٢) .

(٤) التزم الحركة المستديرة ، فكان يدور حول الجزيرة أو حول بيته أو حول نفسه
حتى ينشئ عليه ، وذلك تشبهاً بالأفلاك ، وهذا معنى مضحك طبعاً .
(٥) القصة ص ٤٧ .

٤ - ابن رشد^(١)

١ - حياته :

وُلد أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد في مدينة قرطبة عام ٥٢٠ هـ (١١٢٦ م) في بيت ورث الفقه كإبراً عن كابر ؛ وفيه تمكن في علوم زمانه .
ويُروى أن ابن طفيل قدمه إلى الأمير أبي يعقوب يوسف في عام ٥٤٨ هـ (١١٥٣ م) ؛ وخبر هذا التقديم له دلالاته : فبعد أن سأله الأمير عن اسمه واسم أبيه ونسبه ، فاتحه بأن قال له : ما رأي الفلاسفة في السماء : أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدرك ابن رشد الحياة والخوفُ وأخذ يتعلل ويُنكر اشتغاله بالفلسفة ؛ ثم جعل الأمير يتكلم في هذه المسألة مع ابن طفيل ، فدهش ابن رشد لما ظهر من غزارة مادة الأمير ومعرفة بآراء أرسطو وأفلاطون وفلاسفة الإسلام ومتكلميهم ؛ عند ذلك ذهب الروحُ عن ابن رشد ، وتكلم من غير تهيب لحسن موقعه عند الأمير .
وتعين بذلك مصير ابن رشد ؛ فكأن بشرح مذهب أرسطو . وقد قام بذلك على نمط لم يسبق إليه ؛ فأورث الإنسانية علم أرسطو كاملاً بريئاً من الشوائب^(٢)
وكان ابن رشد إلى جانب هذا قتيها وطيبيا ؛ فنراه في عام ٥٦٥ هـ (١١٦٩ م) يتولى القضاء في أشبيلية ، وفي قرطبة بعد ذلك بقليل . ولما صار أبو يعقوب خليفة اتخذ لنفسه طيبيا عام ٥٧٨ هـ (١١٨٢ م) ؛ وبعد قليل تولى القضاء في

(١) ليدرج الفارسي إلى ما كتب من ابن رشد في حائرة المعارف الإسلامية ، وإلى كتاب مونك (Munk, Mélanges) ، وإلى كتاب رينات : Ernest Renan, Averroés et Averroïsme , (ابن رشد ومذهبه) .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب للراكفي ص ١٧٤ - ١٧٥ ، طبعة ليدن ١٨٨١ م ، ومجد الفارسي أشهر تراجم ابن رشد في ذيل كتاب رينات : ابن رشد ومذهبه .

مسقط رأسه مرة أخرى ؛ في منصب أبيه وجده من قبل . غير أن الأيام تفكرت له ؛ وحلّ السخط بالفلاسفة ؛ فصارت كتبهم تُرمى في النار . ثم أسرا أبو يوسف بإيعاد ابن رشد في شيخوخته إلى أليسانة (قريبا من قرطبة) ؛ ومات في مراکش عاصمة المملكة ، في ٩ صفر سنة ٥٩٥ هـ (١٠ ديسمبر ١١٩٨ م) .

٢ - ابن رشد وأرسطو :

حصر ابن رشد جهده في أرسطو ؛ فتناول كل ما استطاع أن يحصل عليه من مؤلفات هذا الفيلسوف أو من شروحها بدراسة عميقة ، ومقارنة دقيقة ؛ وكان على علم بما لكتب اليونان من تراجم ؛ فقد بعضها ، فلا نعرف عنه شيئا ، ووصلنا البعض الآخر ناقصا .

يغنى ابن رشد في مهمته على طريقة القند وعلى منهج مرسوم ؛ وهو يلخص مذهب أرسطو ويشرحه بإيجاز تارة ويأطّلب تارة أخرى ، يُطالنا بشروح ملخصة أو مبسطة ، حتى إنه ليستحق أن يسمى : « الشارح » ، وهو القلب الذي أطلقه عليه دانتى في كتاب « الكوميديا الإلهية »^(١) . ويشبه أن يكون قد قدّر لفهجة المسلمين أن تصل في شخص ابن رشد إلى فهم فلسفة أرسطو ، ثم تغنى بعد بلوغ هذه الغاية .

كان ابن رشد يرى أن أرسطو هو الإنسان الأكل والفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل ؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة في الملك والطبيعة لما غير ذلك من هذا الحكم شيئا . ويموز أن يخطئ الناس في فهم أرسطو ، وكثيراً ما نقل ابن رشد من كتب الفارابي وابن سينا [أشياء لأرسطو]

(١) "Averrois che'l gran comento feo", Canto IV.

خالفهما في فهمهما ، وكان أصح منهما فهما . وقد عاش ابن رشد ما عاش معتقداً أن مذهب أرسطو ، إذا فهم على حقيقته ، لم يتعارض مع أسى معرفة يستطيع أن يبلغها إنسان ؛ بل كان يرى أن الإنسانية ، في مجرى تطورها الأزلي ، بلغت في شخص أرسطو درجة عالية يستحيل أن يسمو عليها أحد ، وأن الذين جاءوا بعده تجمشوا كثيراً من للشقة وإعمال الفكر لاستنباط آراء انكشفت بسهولة للعلم الأول . وستلاشى بالتدرج كل الشكوك والاعتراضات على مذهب أرسطو ، لأن أرسطو إنسان فوق طور الإنسان . وكان الناية الإلهية أرادت أن تبين فيه مدى قدرة الإنسان على الاقتراب من العقل الكلى . وابن رشد يعتبر أرسطو أسى صورة تمثل فيها العقل الإنسانى ، حتى إنه ليميل إلى تسميته بالفيلسوف الإلهى (١) .

وسيتبين فيما يلى أن الفلوفى الإيجاب بأرسطو لا يكفى ، حتى عند ابن رشد ، في إدراك آرائه إدراكاً كاملاً . ولا بدع ابن رشد فرصة تفوت دون أن يهاجم فيها ابن سينا ؛ وهو ، إذا وجد المناسبة ، يرد على الفارابى وابن باجة ، وإن كان قد استفاد منهما الكثير . ونجده في نقده لأسلافه أقسى من أرسطو في نقده لأفلاطون .

على أن ابن رشد لم يتجاوز قط آراء الشراح من أهل المذهب الأفلاطونى الجديد ؛ ولم يتخلص من أخطاء مترجمى العرب والسريان ، وكثيراً ما كان يتبع آراء ثامسطيوس السطحية دون آراء الإسكندر الأفروديسى الصحيحة ، أو هو كان يحاول التوفيق بينهما .

(١) يجد الفارابى إعجاب ابن رشد بأرسطو ، وتنظيمه له ، في مقدمة كتاب الطبيعة ، وفى بسى أجزاء تهافت التهافت . إنظر كتاب ريتان : ابن رشد ومذهبه ، طبعة باريس ١٩٢٥ م ٥٤ — ٥٦ .

٣ - المنطق ومعرفة الحقيقة :

وأبرز ما نلاحظه عند ابن رشد أنه من المتعصبين لمنطق أرسطو ؛ فهو يرى أنه لا سعادة لأحد بدونه ، ويأسف لأن سقراط وأفلاطون لم يكونا على علم به ، وسعادة الإنسان تكون على قدر مرتبته في معرفة المنطق^(١) . وهو يرى بعين الناقد أن إيساغوجي فرغوريوس نافلة يمكن الاستغناء عنها ؛ ولكنه يعدّ كتاب الخطابة وكتاب الشعر جزءين من منطق أرسطو ، وفي هذا للوضع نجد من الأخطاء أغربها ؛ فثلاً بعد ابن رشد « التراجيديا » مدحا ، و « الكوميديا » هجاء^(٢) ؛ والشعر يجب أن يقنع بأن يدل إما على حقائق يمكن أن يُقام عليها البرهان أو على أشياء خادعة^(٣) ؛ ويعتبر ابن رشد أن التعارف على السرح معرفة استدلالية ، وهكذا . ولم يكن لابن رشد ، بطبيعة الحال ، أى معرفة بالعالم اليونانى . وقد تتجاوز من هذا ، لأن ابن رشد لم تتيسر له معرفة ذلك العالم ؛ ولكن ينبغي ألا نسارع إلى معبرة زجل كان قاسياً على الناس في تقدمه .

وابن رشد يجرى على سنة أسلافه ، فيُسنّى في اللغة بما هو مشترك بين جميع اللغات ، ويرى أن أرسطو في كتاب العبارة ، بل في كتاب الخطابة كان يضع نصب عينيه هذا العنصر المشترك بين جميع أهل اللغات . وهكذا يجب أن يكون مسلك الفيلسوف العربى ، وإن جاز له ، في شرح القواعد العامة ، أن يعتمد على

(١) انظر هامش ص ٣٩٨ مما يلى .

(٢) تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر لابن رشد طبعة فيرلة ١٨٧٢

ص ١ ، ٢ ، ٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥ وفي مواطن متفرقة .

أمثلة من كلام العرب وأدبهم ؛ وإنما الأمر أسر القوانين الكلية ، لأن العلم هو معرفة الكلّ .

والمنطق يهد السبيل أمام معارفنا ، حتى ترتقى من الجزئى المحسوس إلى الحقيقة العقلية المجردة . أما العامة فلا يزالون متعلقين بالحس ، متعثرين في الضلال ؛ وإن قصور فطرتهم وقلة تكوّن عقولهم ، فوق ما اعتادوه من الخصال الرديئة ، كل هذا يقعد بهم عن الكمال . غير أن الأمر لا يخلو من وجود طائفة يقبض لما الوصول إلى معرفة الحقيقة . والنسر يستطيع أن يمدق في وجه الشمس ؛ ولو لم يستطع ناظر أن يمدق في وجهها ، لكانت الطبيعة قد أوجدت شيئاً عتباً ؛ وكل ما يشرق فلا بد أن يرى ، وكل موجود لا بد أن يعرفه ولو شخص واحد . والحقيقة موجودة ؛ ولو كنا لا نستطيع الدنو منها لكان عتباً ما نكثته قلوبنا من الشوق إليها . ويستقد ابن رشد أنه عرف الحقيقة في أشياء كثيرة ، بل بحسب أنه استطاع أن يطالع على الحقيقة المطلقة ؛ وهو لم يقتنع متواضعاً بمجرد البحث عنها ، كما فعل لِسْجِج Lessing^(١) .

ويرى ابن رشد أن الحق قد تضمنه مذهب أرسطو ؛ وهو من أجل ذلك ينظر إلى علم الكلام الإسلامى نظرة التصخير . ثم ، هو يعترف بأن في الدين

(١) يقول لِسْجِج : « لا ينصرف فضل الإنسان في امتلاكه للحقيقة . وإنما فضله في الجهد الذى يبذله مخلصاً في السعى إليها ؛ ولا تنوّه ملكات لإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ؛ وكما لا يترايد ينحصر في هذا وحده . بل إن امتلاك الإنسان للشيء يميل به إلى الركود والكسل والغرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها في يمينه ، ووضع في شماله شوقاً للمستمع إليها ، وإن أخطأنا ما دُعينا ، ثم حُبِرنا ، لمارعت إلى اختيار ما في شماله ، وقلت : « يا أبانا ! رحمتك إن الحق الخالص لك وحدك » . مجموعة مؤلفات لِسْجِج ج ٢ ص ٢٧١ ، طبعة لِبْرُج ١٨٥٩ .

حقيقة من نوع خاص (انظر ق ٧ فيما يلي) ؛ ولكنه يتفر من علم الكلام ، لأن هذا العلم يريد أن يثبت أشياء لا يمكن إثباتها بمنهاجه . ويذهب ابن رشد وغيره إلى ما ذهب إليه سبينوزا ، فيما بعد ، من أن الوحي الذي جاء في القرآن لا يرى إلى إعطاء الناس علماً ، وإنما يرى إلى إصلاحهم ؛ وليس فرض الشارع ، في رأيه ، تلقين العلم ، بل غرضه أخذ الناس بالطاعة وبالأعمال الصالحة ، لأن الشارع يعلم أن السعادة الإنسانية لا تتحقق إلا في مجتمع .

ع - العالم والله :

وأكبر ما يُميز ابن رشد عن سبقه ، ولا سيما ابن سينا ، هو كيفية تصويره للعالم ، على أنه عملية تغير وحدث منذ الأزل ، تصوراً لا لَبَس فيه ؛ والعالم في جلته وَحْدَةٌ أزلية ضرورية ، لا يجوز عليه العدم ، ولا يمكن أن يكون على غير ما هو عليه .

والهيولى والصورة لا يمكن انفصال أحدهما عن الأخرى إلا في الذهن . والصور لا تنقل في المادة للظلمة ، كما تطوف الأرواح الخفية ، بل هي محتواة في المادة على هيئة نواة تتطور . والصور المادية ، التي هي كالقوى الطبيعية لا تنفأ أبداً تحدث توليداً ؛ ومع أنها لا تنفك عن المادة ، فيجوز أن تُسمى إلهية . وليس هناك وجود من عدم ، ولا عدمٌ بعد وجود ؛ لأن كل ما يحدث فهو خروج من القوة إلى الفعل ، ورجوع من الفعل إلى القوة ؛ وفي هذا لا يصدر عن الشيء إلا مثله .

على أن الموجودات مراتب ، بعضها فوق بعض ، والصورة المادية أو الجوهرية هي في الرتبة الوسطى بين العرض المجرد وبين الصورة الخالصة

(المفارقة) . والصور الجوهرية متفاوتة للراتب أيضاً ، وهي حالات متوسطة بين القوة والفعل . ثم إن الصور في مجموعها ، من أدناها ، أعنى الصورة الميولانية ، إلى أعلاها ، أعنى الذات الإلهية ، التي هي الصورة الأولى^(١) للعالم ، تؤلف سلسلة واحدة متصلة ، ببعض أجزائها فوق بعض .

وإذا كان التغير ، داخل نظام الكون ، أزلياً ، فإنه يستلزم حركة أزلية ؛ وهذه تحتاج إلى محرك أزلي . ولو كان العالم حادثاً لتحتّم علينا القول بوجود عالم آخر حادث نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولو قلنا إنه يمكن لتحتّم علينا القول بوجود يمكن آخر نشأ منه ، وهكذا إلى غير نهاية . ولذلك يذهب ابن رشد إلى أن القول بأن العالم كلّه متحرك منذ الأزل ضرورة هو وحده الذي يضمن لنا إمكان الوصول إلى إثبات موجود مفارق للعالم ، محرك له منذ الأزل . وهذا الموجود ، بإيجاده تلك الحركة الدائمة وإيجاده لنظام العالم البديع ، خالق بأن يُسَمَّى موجد العالم ؛ وتأثيره في العالم يحدث بتوسط العقول الحركة للأفلاك ؛ وكل نوع من الحركة في هذا العالم لا بد له من مبدأ خاص به .

ويرى ابن رشد أن ماهية المحرك الأول ، أى الإله ، وماهية عقول الأفلاك هي أنها فكر ، تتجلى فيه الوحدة العقلية لوجودها . والوصف الإيجابي الوحيد الذي نصف به الذات الإلهية هو أنها عقلٌ ومعقولٌ معاً ؛ فالوجودُ فيه هو عينُ الوَحْدَةِ والوجود والوحدة ليسا زائدين على الذات ، بل هما موجودان في القهن قطعاً ، شأنهما شأن سائر الكليات .

والفكر يفتزع السكلى من الجزئيات دائماً . والسكلى ، وإن كان في

(١) تلخيص ابن رشد لكتاب ما بعد الطبيعة ص ٩ ، طبعة مدريد ١٩١٩ .

الجزئيات طبيعةً فاعلةً ، فهو ، من حيث هو ، موجودٌ في الذهن فقط ؛ أو بعبارة أخرى هو في الأشياء بالقوة ؛ أما بالقول فهو في الذهن ، أى أن له في الذهن وجوداً أكمل ، أو أنه في الذهن على نحو من الوجود أشرف مما هو عليه في الجزئيات .

وإذا سأل سائل : هل العلم الإلهي يحيط بالجزئيات ، أو هو يعلم الكلمات فقط ؛ أجاب ابن رشد بأنه لا يعلم هذه ولا تلك ^(١) ، لأن القادرات الإلهية منزَّهة عن كليهما ؛ والعلم الإلهي يوجد العالم ويحيط به ؛ والله هو المبدأ ، وهو الصورة الأولى والغاية لكل شيء ، هو نظام العالم ، وملتقى جميع الأضداد ، وهو الكل في اسمي صور وجوده . ومن البين بداهة أنه بحسب هذا الرأي لا يمكن القول بمنزلة إلهية بالمعنى المألوف لهذه العبارة .

٥ - الجسم والعقل :

ونحن نعرف نوعين من الموجودات : أحدهما متحرك ، يحرُّكه غيره ؛ والآخر محرك ، وهو في ذاته غير متحرك . وبعبارة أخرى ، من الموجودات ما هو مادي ، ومنها ما هو عقل .

والموجودات العقلية تتجلى فيها الوحدة أو كمال الوجود ، وهي مراتب بعضها فوق بعض ؛ وليست وحدة الموجودات العقلية بسيطة مجردة ؛ فكما بعدت عقول الأفلاك عن المبدأ الأول قلَّتْ بساطتها . وكل العقول تعقل ذاتها ، ولكن في معرفتها بذاتها صلتها بالثقة الأولى .

(١) بطل محدث . انظر « فصل المقال فيها بين الحكمة والفريسة من الاتصال » ، طبعة مصر ١٣٢٨ م ١١ ، ٢٩ ، فهو يبسط هنا رأى اللطائف وقره .

ويتبين من هذا أنه يوجد ضربٌ من الموازنة بين الماديات والمقولات ، وفي المقول الثواني ما يقابل تألف الأجسام من هيولى وصورة . وبالطبع ليس ما يخالط المقول المفارقة مادة تقبل الانفعال ، وإنما هو أمر شبيه بالمهادة في أن له قوة على أن يقبل شيئاً آخر ، وبدون هذا لا يمكن التوفيق بين تكثر الأشياء للمقولة وبين وحدة العقل الذى يعقلها .

والمادة تنفعل ، أما العقل فإنه يقبل ؛ وقد عرض ابن رشد لبيان هذه الموازنة بما فيها من تمييز ، مراعى العقل الإنسانى خاصة .

٦ — العقل والعقول :

وابن رشد يحزم بأن تعلق النفس الإنسانية بجسدها كتعلق الصورة بالمهيولى ، وهو يقول بهذا جاداً غاية الجِد . وهو يرفض المذهب القائل بعدم فناء النفوس الجزئية المتكررة رفضاً باتاً ، محارباً في ذلك مذهب ابن سينا ؛ ولا بقاء للنفس عنده إلا باعتبارها كلاً لجسدها .

أما في علم النفس الحسى فإن رشد يحرص على أن يلتزم مذهب أرسطو ، مخالفاً مذهب جالينوس وغيره . ولكنه في نظرية العقل يبين أستاذه مباينة كبيرة دون أن يقطن لذلك^(١) . ورأيه في العقل المهيولانى ، وهو مستمد من المذهب الأفلاطونى الجديد ، هو رأى بخاص به . يقول ابن رشد إن هذا العقل ليس مجرد استمداد أو قوة في النفس الإنسانية ، ولا هو مساوق للتخيّل المتردد بين الحس والعقل ، بل هو شيء فوق طور النفس وفوق طور الشخص . العقل

(١) اظر كتاب ابن رشد ومذهبه لرينان ص ١٤٣ — ١٥٢ من الطبعة

للتقدم ذكرها .

المهيولاني أزلّي لا يعترية الغناء ، شأن العقول للفارقة والمقلّ للفعال . وهنا نجد أن ابن رشد ينقل للبدأ القائل باستقلال السادة في عالم الأجسام إلى ميدان المقولات ، ويطبقه عليه ، متابكاً في ذلك لثامسطيوس ، من غير شك .

قالقل المهيولاني عنده جوهر أزلّي . أما استعداد الإنسان أوقوته على المعرفة العقلية فيسيه ابن رشد بالعقل المنفعل . وهذا العقل يوجد بوجود الإنسان ويفنى بفنائه . أما العقل المهيولاني فهو أزلّي كالنوع الإنساني .

ولكن العلاقة بين العقل للفعال والعقل القابل (إذا استعملنا هذا الاصطلاح بدل العقل المهيولاني) لا يزال فيها بعض الغموض ؛ ولا يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك ، والعقل للفعال يجعل الصور التي تتخيلها النفس معقولة ، والعقل القابل يقبل هذه للمقولات في ذاته . والنفس في الإنسان هي ملتي هذين الحيين المختلفين . ويختلف هذا للتلقي اختلافاً كبيراً ؛ فلي قدر استعداد نفس الإنسان وحالة ما فيها من تصورات تكون الدرجة التي يستطيع العقل للفعال أن يرفع إليها هذه التصورات حتى تصير معقولة ، ويكون أيضاً مبالغ قدرة العقل القابل على جعلها جزءاً من محتوياته .

ومن هذا يتبين السبب في أن أفراد الإنسان متفاوتون في درجة المعرفة العقلية . وجملة هذه المعرفة في العالم ثابتة ، وإن اختلف توزيعها بين الأفراد . ولا بدّ ، ضرورة ، أن يظهر فيلسوف على الدوام — سواء أكان أرسطو أم ابن رشد — في ذهنه تصوير للوجودات أموراً معقولة .

ولا ريب في أن أفكار الناس حادثة ، وأن العقل القابل عرضة للتغير بمقدار ما للشخص من الحظ فيه ؛ ولكن هذا العقل ، إذا نظرنا إليه باعتباره

عقلًا للنوع الإنساني ، فهو قديم غير متغير ، كالعقل للجمال ، الذي هو عقل
الجمال الأخير^(١) .

٧ - نظرة إصحائية :

وبالجملة ففي مذهب ابن رشد ثلاثة آراء إلحادية كبيرة تبطل مخالفًا لما
أثبتته علومُ المفاهيم في البيانات الثلاث الكبرى في عصره : وأولها قوله بقدم
العالم للمادى والعقول المحركة له ؛ وثانيها قوله بارتباط حوادث الكون جميعها
ارتباط علة بممول ، على وجه ضروري لا يترك مجالاً للعناية الإلهية ، أو للخوارق ،
أو نحوها ؛ وثالثها قوله بفناء جميع الجزئيات ، وهو قول يجعل انحداد الفردى
غير ممكن .

ولو أننا حكمنا العقل في هذا الرأي القائل بقول مستقلة للأفلاك ، هي في
مرتبة دون مرتبة الله ، لبدا أنه ليس له أساس كافٍ . ولكن ابن رشد يتطلب
على ذلك ، كما فعل أسلافه ، بأن يقول إن اختلاف هذه العقول ليس اختلافًا
بالشخص ، بل هو اختلاف بالنوع . كان غرضهم الوحيد ، ما داموا لا يعترفون
بأن العالم واحد لا تمايز بين أجزائه ، هو أن يعللوا الحركات المختلفة ؛ فلما انتهزم
مذهب بطليموس في العالم ، وأصبحت هذه العقول الوسطى أمراً يمكن الاستغناء
عنه ، ذهبوا إلى أن العقل الجمال هو الآلات الإلهية ، كما حاول البعض أن يقولوا
ذلك من قبل من جهة أسباب دينية وعقلية نظرية . ولم تبق غير خطوة أخرى
حتى يُعتبر عقل الإنسانية الأزلَى هو الذات الإلهية . لم يقل ابن رشد بشيء من

(١) يحسن بالتقريب أن يرجع إلى كتاب ابن رشد ومذهبه ، فهو أوفى ما كتب منه ،
وقد اعتمد المؤلف على مصادر لاتينية وعبرية لكتب ابن رشد التي لا توجد أصولها العربية .

هذا ، وذلك بحسب نَصِّ كُتُبِهِ عَلَى الْأَقْل ؛ وَلَكِنَّا إِذَا اعْتَبَرْنَا مَا قَدْ يُلْزَمُ مِنْ مَذْهَبِهِ ، كَانَ ذَلِكَ مُمْكِنًا . وَيُمْكِنُ أَيْضًا أَنْ يُوْدَى مَذْهَبُهُ إِلَى قَوْلٍ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ بِوَجْهِ عَامٍ . وَإِلَى جَانِبِ هَذَا قَدْ يَسْمَلُ أَنَّ يَحْدُ الْمَذْهَبَ لِلْمَادِي (Materialismus) مَا يُؤَيِّدُهُ فِي مَذْهَبِ ابْنِ رَشْدٍ ، وَإِنْ كَانَ هَذَا الْفِيلَسُوفُ قَدْ حَمَلَ عَلَى الْمَادِيَةِ حَلَّةَ لَا هَوَادَةِ فِيهَا ؛ ذَلِكَ لِأَنَّ إِثْبَاتِ الْأَزَلِيَّةِ وَالْجَوْهَرِيَّةِ وَالْقَمَلِ لِكُلِّ مَا هُوَ مَادِي إِثْبَاتًا قَاطِعًا^(١) ، عَلَى نَحْوِ مَا فَعَلَهُ ابْنُ رَشْدٍ ، قَدْ يَسُوْغُ لَهُ أَنْ يَسْمَى الْعَقْلَ مَلِكًا [وَيَعْتَبِرُهُ إِلَهًا] ؛ وَمَا ذَلِكَ إِلَّا بِفَضْلِ لِلْمَادَةِ .

وَأَيًّا مَا كَانَ كَانَ ابْنُ رَشْدٍ مَفْكَرٌ جَرِيءٌ ، مَنْطِقِيٌّ ، لَا اضْطِرَابَ فِي تَفْكِيرِهِ ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَفْكَرًا مُتَبَيِّنًا ؛ فَقَدْ قَنَعَ بِالْفَلَسَفَةِ النَّظَرِيَّةِ ، وَكَانَ لَا يَدَّ لَهُ ، بِحَكْمِ عَصْرِهِ وَمَنْصَبِهِ ، أَنْ يُوَفِّقَ بَيْنَ مَذْهَبِهِ وَبَيْنَ الْدِينِ وَالشَّرْعِ ؛ وَلَنَكْتَفِ بِالْقَلِيلِ مِنَ الْكَلَامِ فِي ذَلِكَ .

٨ — فِلْسَفَةُ الْعَمَلِيَّةِ :

كَثِيرًا مَا اتَّهَمَ ابْنُ رَشْدٍ الْقُرْصَةَ لِمَاجَةِ الْحُكَّامِ الْجَاهِلِينَ وَالتَّكَلُّمِينَ الْمَادِيَّينَ لَلتَّقَاةِ فِي عَصْرِهِ ؛ وَلَكِنْ الْحَيَاةُ فِي ظِلِّ دَوْلَةٍ أَفْضَلُ مِنْ حَيَاةِ التَّوَحُّدِ ، وَهُوَ يَشْكُرُ خُصُومَهُ لِأَشْيَاءَ كَثِيرَةٍ اسْتَفَادَهَا مِنْهُمْ ، وَهَذِهِ مَحْمَدَةٌ فِي أَخْلَاقِهِ . يَرَى ابْنُ رَشْدٍ أَنَّ حَيَاةَ التَّوَحُّدِ لَا تُثْمِرُ صَنَاعَاتٍ وَلَا عُلُومًا ، وَأَنَّ الْإِنْسَانَ لَا يَقْتَمِعُ فِيهَا بِأَكْثَرِ مَا اكْتَسَبَ مِنْ قَبْلِ ؛ وَقَدْ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَصْلَحَهُ قَلِيلًا ؛ وَلَكِنْ يَجِبُ عَلَى كُلِّ فَرْدٍ أَنْ يَأْخُذَ بِنَصِيبٍ فِي إِسْعَادِ الْجَمْعِ ، بَلْ يَجِبُ عَلَى النِّسَاءِ أَنْ يَقْمْنَ بِخِدْمَةِ الْجَمْعِ وَالدَّوْلَةِ قِيَامَ الرِّجَالِ . وَفِيلَسُوفُنَا فِي هَذَا يَتَابِعُ أَفْلَاطُونَ (وَهُوَ لَمْ يَعْرِفْ

(١) تَلْخِيسُ مَا بَدَأَ الطَّيْمَةُ ص ٤ — ١٦ ، ٥٣ — ٥٤ ، ٦٩ .

سياسة أرسطو) ، ويلاحظ بمتتحي سداد الرأي أن الكثير من فقر عصره وبؤسه يرجع إلى أن الرجل يمسك المرأة لنفسه ، كأنها نبات أو حيوان أليف ، لجرد متاع فان ، يمكن أن تَوَجَّه إليه جميع اللطاعن ، بدلاً من أن يملكها فمن المشاركة في إنتاج الثروة للمادية والعقلية وفي حفظها^(١) .

أما في الأخلاق فإن فيلسوفنا يحمل حملة قاسية على مذهب النفعاء الذين يقولون إن الخير خيرٌ ، لأن الله أمر به ، وإن الشرُّ شرٌّ ، لأن الله نهى عنه ؛ فيخالقهم ، ويقول : إن العمل يكون خيراً أو شراً لذاته ، أو بحكم العقل . والعمل الخلقى هو الذى يصدر فيه الإنسان من معرفة عقلية ؛ وينبئ بالطبع ألا يكون مرجعنا الأخير إلى عقل الفرد ، بل إلى ما تمليه مصلحة الدولة .

وابن رشد ينظر إلى الدين أيضاً بعين الرجل السياسى ؛ هو يعظم الدين لما يرى إليه من غايات خلقية ؛ وهو فى نظره أحكام شرعية ، لا مذاهب نظرية ؛ ولذلك لا يفتر ابن رشد عن محاربة المتكلمين الذين يريدون أن ينظروا فى الدين نظراً عقلياً بدلاً من أن يمثلوا أوامره طائعين . وهو ينهى باللائمة على النزالى ، لأنه مكّن الفلسفة من التأثير فى مذهبه الدينى ، ففتح للكثيرين باب الشك والكفر^(٢) .

يقول ابن رشد إن الواجب على الناس أن يؤمنوا بما جاءهم فى الكتاب ، كما هو ؛ وما فى الكتاب حقٌ ، وهو يُلقى فى صورة قصص ، لأنه موجهٌ إلى أطفال كبار . ويجاوزة العامة ذلك شرّاً لم ؛ ففى القرآن مثلاً دليلاً على وجود

(١) ابن رشد ومذهبه ص ١٦١ — ١٦٢ .

(٢) فصل القول ص ١٧ — ١٨ ، والكشف عن مناهج الأدلة ص ٧٢ ، ٧٣ .

الله، بيدان لجميع الناس، وهما: العناية الإلهية بكل شيء، ولا سيما الإنسان، والثاني اختراع الحياة في النبات والحيوان. وهذان دليلان ينبغي ألا نزعزعهما، كما لا يصح أن نتأول نصوص الوحي على طريقة المتكلمين؛ لأن الأدلة التي يسوقها المتكلمون لإثبات وجود الله لا تقوى على الثبات أمام النقد العلمي، ولا تقوى على الثبات أيضاً أمام النقد برهان الفارابي وابن سينا المتند إلى معنى الجوب والإسكان؛ كل هذا يؤدي إلى إنكار الصانع وإلى الإياحية؛ وينبغي أن نحارب هذا المذهب الكلامي الناقص مراعاة لمصلحة الأخلاق ولمصلحة العدالة تبعاً لذلك^(١).

على أنه يجوز للفلاسفة المارفين أن يؤثروا آيات القرآن؛ وهم يفهمون مراميهم على نور حقيقة عليا، ولا يقولون من ذلك العامة إلا ما هم متهيئون لقبه^(٢). وبهذا نصل إلى أحسن وفاق، وتتفق أحكام الشريعة مع الفلسفة، وذات ذلك لكل منهما غرضه الذي يرمى إليه؛ والملائقة بينهما كالملائقة بين النظرية وتطبيقها العملي. والفيلسوف حين ينظر في الدين يسلّم بصحته في مجاله الخاص، بحيث لا تصطدم الفلسفة بالدين بتاتا؛ أما الفلسفة فهي أسمى صور الحق، وهي في الوقت نفسه أسمى دين؛ لأب دين الفلاسفة هو معرفة كل ما هو موجود^(٣).

(١) بسط ابن رشد هذين الدليلين في كتابه: والكشف من مناهج الأدلة ص ٤٥ —

٤٩، ٨١ — ٨٥.

(٢) فصل اللقال ص ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٩ — ٢٣، ٣٠؛ كشف مناهج

الأدلة في مواطن كثيرة.

(٣) بين ابن رشد في كتابه فصل اللقال، الملائقة بين الشريعة والحكمة على هذا =

ولكن هذا الرأي يبدو فيه إنكاراً للدين ، فالله بين السماوى الحق لن يرضى بأن يقر الفيلسوف بالمكان الأول فى ميدان الحقائق ، وكان طبيعياً أن يحاول متكلمو الغرب ، كما حاول إخوانهم فى الشرق ، أن يتهمزوا القمص ، فلم يقرّ لم قراراً حتى أنزلوا الفلسفة من على عرشها وجعلوها خادمة للدين .

== النحو : الفلسفة من النظر فى الوجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، وكلما كانت المعرفة بمستنة للوجودات أم ، كانت المعرفة بالصانع أم ، وثلاً كان القصر قد أوجب اعتبار الوجودات ، والنظر فيها بالقل ، وحث على ذلك بآيات كثيرة فى القرآن (فاعتبروا يا أولى الأبصار ! أو لم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض) ... « واعلم أن من خصه الله تعالى بهذا العلم وشرقه به إبراهيم عليه السلام فقال تعالى : « وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض » . ولما كان الاعتبار هو استنباط المجهول من المعلوم وهو القياس ، فإن من الواجب على من يريد معرفة الله وموجوداته معرفة برهانية بالقل أن يعرف آلة النظر ، وهو المنطق بأقسامه ، وأن يعرف ما للعلماء من اعتبار للوجودات ، ومن النظر فيها ، أى أن يحرس الحكمة ، إن كان أهلاً لذلك ؛ وإذن فدراسة الحكمة واجبة بالقرع ، لأن مقصد الحكماء هو المقصد الذى حثنا عليه القرع .

فإذا اعترض معترض على القياس العقل بأنه بدعة ، إذ لم يكن فى الصدر الأول ، أجاب ابن رشد أن القياس التفهيمى وآتوا به استنبط بعد الصدر الأول ، وليس يرى أنه بدعة . ويقد ابن رشد بين المنطق والفقه مقارنة ليثبت جواز المنطق ويقول : « إن أكثر أصحاب هذه الملة مثبتون القياس العقل إلا طائفة من المشوية قليلة وهم محجوجون بالنصوص » .

وبما أن الفريضة الإسلامية حق ، وبما أنها أوجبت النظر العقل المؤدى إلى معرفة الله « فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به القرع ، فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له » . وإذا أدى النظر العقل إلى ما يخالف ظاهر الفريضة أولها على قانون التأويل العربى . فالحكمة صاحبة الفريضة ، والأخت الرضيعة ، وما للصطغيتان بالطبع المتعابتان بالجواهر والفريزة .

٧ - خاتمة

١ - ابن خلدون^(١)

١ - أمثال عصر ابن خلدون :

لم يكن لفلسفة ابن رشد ، ولا لشروحه على مذهب أرسطو ، سوى أثر قليل جداً في العالم الإسلامي ؛ وقد ضاعت أصول الكثير من مؤلفاته ، وإنما وصلت إلينا مترجمة إلى اللغة العبرية أو اللاتينية . ولم يكن لابن رشد تلاميذ ولا أتباع ، [بواصلون فلسفته] . وليس من شك في أنه كان يوجد كثيرون من أهل الفكر الحر أو من الصوفية ، كلٌّ منهم في معزل بعيد عن صاحبه ، وكان يبدو في نظر أهل العصر من العجيب أن البعض يكلف نفسه بحثاً جدياً في مسائل الفلسفة النظرية ؛ ولكن الفلسفة لم تستطع أن تؤثر في الثقافة العامة ، أو في مجرى الحوادث .

(١) هو ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ؛ ولد بطنس عام ٧٣٢ هـ ، وتوفي بالقاهرة سنة ٨٠٨ هـ ، (١٣٣٢ - ١٤٠٦ م) ؛ وفي نسبه للعرب البمايين خلاف ، ومهما يكن من حله على العرب في المقامة ، فله كان يقرر ما شاهده من أحوالهم على نحو ما أوصى به من وجوب التحرر من التشيع والموى . وهو مفكر إسلامي عبرى ، اقرء بما ابتكره من فلسفة الاجتماع وفلسفة التاريخ ، ولا تزال آثار تفكيره موضع إعجاب العلماء ودراستهم . نشأ ابن خلدون في عصر ثورات واغلاقات سياسية لا تنقطع ، غلبت غمار السياسة ، متعرضاً لمحنها وتقلباتها ، حتى بلغ الخامسة والأربعين ، وقد ملّ قلبها ، ونابت آماله فيها ، فرغب عنها إلى العلم والدرس ، وقضى بقية حياته متولفاً عليهما . ولعل السياسة التي شغلت الجزء الأكبر من حياته ، وبصرته بتجارب الحياة العامة والخاصة هي التي جعلت ثمرات تفكيره من هذا النوع الطريف .

وبل أن تظهر سيوف النصارى ظافرة كانت حضارة المسلمين المادية وثقافتهم العقلية تندهور من غير انقطاع ، وصارت أسبانيا ، مثل أفريقية ، داخلة تحت حكم البربر . ووصلت الحال إلى ساعة حرجة : فلما أن بيئ الإسلام في هذه البلاد ، ولما أن يزول منها . وأخذ الناس يتأهبون لمحاربة العدو ، بل لمحاربة بعضهم بعضاً ، ونظم أهل الطرق أنفسهم في كل ناحية للقيام بالرياضيات الصوفية ، وبين أهل هذه الطرق ، على الأقل ، نجما القليل من الآراء الفلسفية . ولما وجّه الإمبراطور فريدرىك الثانى حوالى منتصف القرن الثالث عشر لليلادى عدة مسائل فلسفية لعلماء المسلمين في سبته ، انتدب عهد الواحد ، خليفة للوحدين ، ابن سبعين^(١) ، صاحب إحدى الطرق الصوفية للإجابة عنها . وقد فعل ذلك ؛ فأخذ ينقل في شيء من الزهو الناشئ عن ضيق النظر ، آراء الفلاسفة القدماء والمحدثين . ونستطيع أن نستشف من كلامه ذلك السر الصوفى ، وهو القول بأن الله هو حقيقة الأشياء كلها . ولكن الشيء الوحيد الذى نستطيع أن نستنبطه من أجوبة ابن سبعين هو أنه قرأ كتباً ، كان يظن أنها لم تخطر على بال الإمبراطور فريدرىك .

٢ - حياة ابن خلدون :

ولم تزل للدينية الإسلامية في المغرب تسير على غير هدى ، تنهض حيناً وتنحط حيناً آخر ، في دويلات الطوائف ؛ ولكن قبل أن تندثر كل معالمها

(١) هو أبو عبد الله الحق بن إبراهيم الأشبيل ، وهو فيلسوف صوفى ، وتوفى بمكة عام ٦٦٨ هـ (١٢٦٩ م) ؛ أما لما جاءته على أسئلة الإمبراطور فريدرىك فقد اشترت بالفرنسية في المجلة الأسبوية S. VII, t. 14 P. 341 .

ظهر الرجل الذي حاول أن يكتشف قوانين تكوّناتها ، معتقداً أنه بذلك يصحح الأساس لهرع فلسفي جديد ، هو فلسفة المجتمع أو فلسفة التاريخ^(١) ؛ ذلك الرجل المجيب الجدير بالقدرة هو ابن خلدون الذي وُلد في تونس عام ٧٣٢ هـ ، في أسرة من أشبيلية .

حصل ابن خلدون علومه في تونس ، ثم درس الفلسفة ، آخذاً بعضها عن أستاذ درسها في الشرق . وبعد أن درس كل العلوم المعروفة لعهده ، اشتغل بخدمة الدولة حيناً ، وركب الأسفار حيناً آخر ؛ وكان في هذا كله رجلاً قوياً للملاحظة . وتقلد الحجابة^(٢) لكثير من الأمراء ، وسفر لدى حكومات كثيرة في أسبانيا وأفريقية ، ومثّل في البلاط النصراني لبطرس القاسي^(٣) في أشبيلية ، وحضر

- (١) ينوه فون كيرمر في كتابه : *Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte* : *der arabischen Reiche*, Wien 1879 S. 3 على ، ويضعه على رأس مؤرخي العرق ، لا لكتابه التاريخ على نمط لم يسبق إليه حسب ، بل لأنه مولى غاية خاصة بتاريخ الحضارة (Kulturgeschichte) ، فكان محترماً له ومؤسساً ؛ وهو يبين طريقة ابن خلدون في فهم التاريخ لا باعتباره مرسلاً لحوادث سياسية متعاقبة ، ولحياة الملوك ، بل باعتباره بياناً لتطور الشعوب العقل والمادى ، ويصّره مؤرخاً للحضارة (Kulturhistoriker) ، ومؤرخاً مطلقاً *Geschichtsphilosoph* (س ٢١، ٢٢ ، ٢٦) ، ويصده فون فيرندونك مؤرخاً للحضارة ، بل هو يطبق نظريته على الإمبراطورية الألمانية في العصر الحديث : *Von Wesendonk, Ein Kulturhistoriker vom 14. Jahrhundert* : *Erwin Rosenthal : Ibn Chaldun's Gedanken über den Staat, ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre*, München 1901. ومحمل آراء الباحثين الأوربيين في ابن خلدون أنه مؤسس علم الاجتماع الحديث ، وأنه اقتصادي مبتكر ، ومنهم من يجهله فيلسوفاً اجتماعياً واقتصادياً ساً .
- (٢) كان منصب الحالج يعقبه منصب رئيس الوزراء ، وكان الوسطة بين الملك والرمية .
- (٣) انظر كتاب « ابن خلدون » للأستاذ محمد عبد الله منان ص ٣٩ .

أيضاً في بلاط تيمورلنك^(١) في دمشق ؛ فلما مات ابن خلدون في القاهرة عام ١٤٠٦ م ، كان قد حصل كثيراً من التجارب المتعلقة بأمور الدنيا .

ولم يكن ابن خلدون ثابِتاً على مبادئه ثباتاً يستحق الإكبار ؛ ونستطيع ، مع هذا ، أن نتجاوز عن شيء من الزهو وقلة التخصص وغير ذلك لهذا الرجل الذي عاش للعلم دون غيره من أهل زمانه .

٣ — الفلسفة وتجربة الحياة :

لم يقتنع ابن خلدون بالفلسفة للتوارثة ، كما وصلت إلى علمه ؛ وكان رأيه في العالم لا ينصب في قولها الثابتة المقررة . ولو أنه كان أكثر تهيؤاً للأبحاث النظرية ونشاطاً لها ، لأنشأ مذهباً لفظياً (Nominalismus)^(٢) .

يزعم الفلاسفة أنهم يعرفون كل شيء ؛ أما ابن خلدون فكان يرى أن العالم أوسع من أن يستطيع عقلنا الإحاطة به ، وأنه يوجد من الكائنات والأشياء أكثر مما لا نهاية له مما نستطيع أن ندرك ، « ويخاف ما لا تعلمون »^(٣) . وهو يقرّر أن الأقيسة المنطقية لا تتفق في الغالب مع طبيعة الأشياء المحسوسة ، لأن معرفة هذه لا تتسنى إلا بالملاحظة^(٤) ؛ أما ما يزعمه البعض من إمكان الوصول إلى الحقيقة

(١) نفس المصدر ص ٨٧ .

(٢) يدل منهج ابن خلدون على أنه حتى التزعة (مقدمة ص ٥٣٦ ، ٩٥٣) ولو أنه سار في هذه التزعة لانتهى إلى أن الماني العقلية ما هي إلا ألقاظ ، وهو مذهب الإسميين أو اللفظيين . ولكن يصعب التوفيق بين هذا وبين ما لابن خلدون من نزعة صوفية ومن اعتماد على الفطرة العقلية حتى أنه يوصي أحياناً بترك الصناعة للمنطقية كما سيأتي .

(٣) مقدمة ص ٥٠٣ — ٥٠٤ ، ٥٩٢ ، ٥٩٥ .

(٤) يقول ابن خلدون إن الأقيسة للمنطقية أحكام ذهنية ، والوجودات الخارجية متشعبة ؛ فاللتطابق بينها غير يقيني لأن المادة قد تحول دونه ، « اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك ، فدلّيه شهوده لا تلك البراهين [المنطقية] » (مقدمة ص ٥٩٢) .

بمجرد استعمال قوانين المنطق فإنه وقم كاذب . ولذلك يجب على العالم أن يتفكر فيما تؤديه إليه التجربة الحسية ؛ ويجب ألا يكتفى بتجاربه الفردية ، بل يتحتم عليه أن يأخذ بمجموع تجارب الإنسانية التي انتهت إليه ، ويعنى بتجميعها .

والنفس بفطرتها خلوة من المعرفة ، ولكنها بفطرتها قادرة على التفكير فيما يقع للحواس ، وعلى التصرف فيه . وكثيراً ما ينشأ الحدُّ الأوسط الصحيح من هذا التفكير ، كأنه إلهام^(١) ؛ وبهذا الحد يمكننا تصحيح المعلومات التي اكتسبناها متبئين في تصحيحها قوانين المنطق الصوري . والمنطق لا يولد المعرفة ، بل هو يصف الطريق الذي نسلكه في تفكيرنا ويبيِّن كيف نصل إلى المعرفة ؛ وله من الفضل بقدر ما نحفظنا من الزلل ، وما يشغذ من أذهاننا ، ويعيشنا على الدقة في التفكير . فهو علم مساعد ينبغي أن يشتمل بتعلمه لقائمه فريق من الأكفاء يُتَدَبَّرُون لذلك ؛ ولكن ليس له ذلك الشأن الأساسي الذي يحمله له الفلاسفة . ويستطيع لحول النظر أن يستغنوا عن الصناعة المنطقية في جميع فروع العلم^(٢) .

(١) مقدمة ص ٦١٣ — ٦١٤ .

(٢) يقول ابن خلدون إن عقل الإنسان طبيعة نظرها الله ، وفيها مبدأ علم ما لم يكن حاصلًا ، بأن تتصور طرق الطلوع ، « فيلوح لها الوسط الذي يجمع بينها أسرع من لمح البصر » ؛ والصواب عنده ذاتي لها ، والخطأ عارض ؛ وصناعة المنطق هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية ، تعينه لتعرف سعادته من خطئه ، ولهذا يستغنى عنها لحول النظر « مع صدق النية أو التعرض لراحة الله » ، إذا سلكوا بالطبيعة الفكرية على سعادتها ؛ وابن خلدون يوصي بالتعلم إذا ارتبك فيما تقيمه صناعة المنطق دون الفكر الطبيعي من حجب ، أن يذكرها جهه ، وأن يحلّس إلى فضاء الفكر الطبيعي ، مكرهناً للفتح من الله ، فيحصل الإمام الوسط الذي هو من مقتضيات الفكر . نرى من خلال هذا نزعة صوفية أحسب أنها هي التي دافع عنها ابن خلدون ضد الفلسفة ، حتى ترك النفس ليحصل لها إدراكها الثاني ، وهو يقصص هنا من وثبة من وثبات الصوفية إلى الحقيقة لتال من طريق التأمل لا من طريق الاستدلال ؛

وابن خلدون مفكرٌ متزن التفكير ؛ هو يحارب الكيمياء وصناعة النجوم بالأداة العقلية^(١) . وهو كثيراً ما يمارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة^(٢) بمبادئ الدين البسيطة ؛ وقد يكون ذلك عن انتفاع شخصي ، وربما يكون لاعتبارات سياسية . ولكن الدين لا يؤثر في آرائه العلمية ، أكثر مما يؤثر فيها مذهب أرسطو المصطبغ بالأفلاطونية الجديدة . وقد أثرت في تكوين آرائه أكبر تأثير جمهورية أفلاطون ، والفلسفة الفيثاغورية الأفلاطونية — ولكنه لم يتأثر بما تفرع عن هذه من محاولات لكشف الأسرار — وكذلك تواريخ أسلافه من أهل الشرق ، ولا سيما المسعودي .

٤ — فلسفة التاريخ ، المهرج التاريخي :

اتبرى فيلسوفنا يزعم أنه يؤسس فرعاً فلسفياً جديداً لم يخطر قط على قلب أرسطو^(٣) . والفلسفة ، كما يقول الفلاسفة هي علم الوجود من حيث صدوره عن علله ؛ ولكن ما يقولونه عن عالم العقل العاوى ، وعن القنات الإلهية لا يتفق مع ذلك ؛ وهم يقولون في هذا الصدد أقوالاً لا يمكنهم للبرهان عليها^(٤) .

== واستعماله عبارات : فتح ، وإشراق وشمس لرحمة الله ، أليس يدل على العلم الذي يقول به الصوفية ؟ والعجيب أن هذا الفكر مع قوله بأن الحواس أصل كل إدراك ومع سلة أبحاثه بالحياة الواقعة ينزع هذه النزعة الصوفية ، ويريد أن يطلق الحدس من قيوده ليترك الحق مباشرة من غير طرق للتعلق التي قد تحدث شغياً وارغباً كما يجب الحقيقة . (مقدمة ص ٣١٣) .

(١) يقد ابن خلدون لإبطال كل منها فصلاً في المقدمة .

(٢) انظر فصل لإبطال الفلسفة ونسبها منتطها .

(٣) المقدمة ص ٤٢ — ٤٣ .

(٤) المقدمة ، فصل لإبطال الفلسفة ص ٩٣ .

ومعرفتنا بهذا العالم الذى نعيش فيه أوثق من معرفتنا بما يقولون . ونستطيع بالملاحظة وبما نشاهده فى نفوسنا أن نعرف عنه ما هو أقرب إلى اليقين . فى هذا العالم نجد وقائع يمكن البحث عن برهانها ، ويمكن كشف عللها ؛ وبمقدار ما نعيب من الفجاح فى هذه المهمة الأخيرة ، فى البحث التاريخى — أعنى بمقدار ما نستطيع من ردّ الوقائع التاريخية إلى أسبابها ، ومن كشف قوانينها — يكون التاريخ أهلاً لأن نسميه علماً حقيقياً وجزءاً من الفلسفة^(١) .

وإذن تبرز عند ابن خلدون بوضوح فكرة أن التاريخ علم مستقل لا شأن له بحسب الاستطلاع ، ولا بالتظاهر والزهو ، ولا بالمنفعة العامة ، ولا بما يحاوله البعض من الانتفاع به فى الإقناع ، أو ما أشبه ذلك^(٢) . ورغم خدمة التاريخ لأغراض الحياة العليا ، فينبغى ألا يُعفى بشيء سوى تقرير الحوادث ، والعمل على كشف ما بينها من اقتران الشيء بسببه على أساس النقد البرى من التشجيع والهوى . وأكبر القواعد فى منهج البحث التاريخى هى أن الحوادث يرتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالعلول^(٣) — أعنى أن الوقائع المتشابهة لا بد أن تنشأ عن ظروف متشابهة ، أو أنه فى ظروف الحضارة المتشابهة تحدث وقائع متشابهة . وإذا سلطنا برجحان الرأى القائل بأن طبيعة الناس والجماعات لا تتغير بمرور الزمان ، أو أنها لا تتغير تغيراً كبيراً ، فإن معرفة الحاضر معرفة حيّة صحيحة هى خير ما يعين فى الحكم على الماضى ، وذلك أننا إذا عرفنا

(١) المقدمة ص ٢ — ٣ .

(٢) يميز ابن خلدون بين موضوع علمه وموضوع علم الخطابة ، بما قصد إليه من استئالة الجمهور إلى رأى أو صدمته ، ويميزه عن علم السياسة بما يقصد إليه من سياسة المدينة والمنزل (مقدمة ص ٤٢) .

(٣) النظر المقدمة ص ١٠٧ .

شيئاً قريباً منا معرفة تامة استطاعنا الحكم على الحوادث الخاصة التي لم تتكامل لنا معرفتها حكماً استنباطياً ؛ بل إن ذلك لم يكن من إرسال نظرة على أمور المستقبل . فيجب علينا دائماً أن نقيس ما يصل إلينا من أخبار الماضي بمقياس الحاضر ؛ فإذا روى لنا التاريخ شيئاً مما يستحيل وقوعه في الحاضر فلنا أن نشك في صحته ^(١) ، لأن الماضي أشبه بالحاضر من الماء بالماء ^(٢) .

وقد نستطيع استخلاص هذا بالإجمال من مذهب ابن رشد ؛ أما عند ابن خلدون فهو أصل يستفاد منه في البحث ، وهو إنما يكون صحيحاً في الجلة ؛ أما عند التطبيق على الجزئيات ، فهو خاضع لقيود كثيرة ، إذ لا بد من تأييده بالوقائع .

(١) يكرر ابن خلدون أن « للمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار » ، ومحمل عليها الروايات » ، ويوصي بتحكم أصول المادة وطبائع الأشياء ؛ وفانونه في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بوجه لا مدخل للشك فيه هو الإمكان ، والاستحالة ، والقياس على ما يلحق المجتمع البشري بمقتضى طبيعته . وقوانين البحث التاريخي عند ابن خلدون ، كما أظهرها الأستاذ الدكتور طه حسين في كتابه : « فلسفة ابن خلدون الاجتماعية » : هي قانون السببية ، وهو يقوم على ما ذهب إليه ابن خلدون من اقتران الأشياء بأسبابها ، وقانون الماضي بالحاضر تعطيل قانون التشابه ، وقياس الأخبار على أصول العادة وطبيعة الممران يعطينا قانون الإمكان والاستحالة ؛ على أن ابن خلدون يشير إلى أن « من الغلط الحق القبول من تبدل الأحوال في الأمم بتبدل الأعمار » ، لأن أحوال الأمم متغيرة ، ومن هذا نستطيع أن نضيف إلى القوانين السابقة قانون التطور ؛ وابن خلدون لا يطبق منهجه القدي على جميع الأخبار ، فقد انقبه إلى ناحية خارجة من ميدان منهجه ، وهي الأخبار الشرعية التي يعتمد فيها على الجرح والتعديل والتفقه بالرواية بالمعاصرة والضبط . ومنهج ابن خلدون في جلته نافع في استبعاد الأخبار الكاذبة ، إذا كانت بما تأباه طبيعة الأشياء ؛ ولكن هل كل ما تسمح به طبيعة الممران يقع بالفعل ؟ لا بد هنا من أمر آخر (مقدمة ص ٣ - ٤ ، ٣١ ، ٤١) .

(٢) مقدمة ص ٩ ، ١٠ .

٥ - موضوع علم التاريخ :

والآن فما هو موضوع علم التاريخ ، باعتباره فرعاً من فروع الفلسفة ؟ يجب ابن خلدون بأن موضوعه الحياة الاجتماعية ، وكل ما يمرض فيها من حضارة مادية وعقلية^(١) ؛ فالتاريخ يبين أعمال الناس ، وكيفية تحصيلهم لأفواتهم ، وسبب تنازعهم وإنشائهم جماعات تخضع لحكام مشرقين ، وكيف يمدون في حياة التمحضر والاستقرار فراغاً لممارسة الصنائع والعلوم الرفيعة ؛ هو يبين كيف تزدهر الحضارة الرفيعة قليلاً قليلاً عن مبادئ بسيطة ، وكيف يأتي عليها وقت الزوال .

ويرى ابن خلدون أن الجماعة تتقلب في صور مختلفة ، بعضها بعد بعض ، وهي : حالة البداوة والتنقل ، ثم الأسرة الحاكمة أو القبيلة ، ثم الدولة المتحضرة المستقرة في مدينة^(٢) . وأول مسألة لها أهميتها هي مسألة تحصيل القوت ؛ والأفراد والشعوب تختلف بحسب اختلاف حالتهم الاقتصادية^(٣) (بدواً متقلين كانوا ، أم رعاة مستقرين يقومون على تربية الأنعام ، أم كانوا زُرّاعاً) . والفقر يؤدي بالناس إلى النهب والحرب ، وإلى الانضواء تحت لواء رئيس يقودهم ، فتنشأ القبيلة ، وتؤسس لنفسها مدينة . وهنا يؤدي التعاون وتقسيم العمل إلى حياة الرخاء ؛ ولكن هذا الرخاء يولد الدعة غير الطبيعية والانتعاش في الشهوات ؛ فالعمل ينشئ الرخاء في أول الأمر ، ولكن بعد أن يصل الناس إلى أعلى درجة

(١) مقدمة ص ٣٨ ، ٤٢ .

(٢) يذكر المؤلف كلمة : Stadtstaat ، وهي للمدينة التي تكون دولة ، كما كان الحال في المدن اليونانية القديمة ، ولكن هذا بعيد من رأى ابن خلدون .

(٣) عند ابن خلدون أن اختلاف الأمم « إنما هو باختلاف نظمهم في العاش » ، وهو يبين أثر وجوه الكسب في حياة كل جيل (مقدمة ص ١٣٤) .

في التحضر ، يترفضون عن العمل ، ويتخذون من يعمل لهم ، وكثيراً ما يكون هذا العمل دون عوض ، لأن جاة أصحاب الجاه ، وتعلق من تحتهم إلام ، ودفع أهل الجاه الضر عنهم ، كل هذا يفيد الرخاء واليسار^(١) .

ولكن الإنسان ، في هذه الحال ، يتكسل على غيره . وتزداد الحاجات ازدياداً مطرداً ، فتشتد وطأة المكوس ، ويمّ الفقر الأغنياء المترفين ودافى المكوس جميعاً ؛ وتؤدي هذه الحالة الشاذة إلى الأمراض والبؤس^(٢) . ويزيد الترف فيفقد الناس بأسهم الحربي القديم ، ويمجزون عن الدفاع عن أنفسهم ؛ ثم يفسد الدين في نفوسهم ، وتنكسر سورة العصبية وتتحلّ عررة الدين ، بعد أن كان الدين والعصبية من قبل أقوى عاملين تمّ بهما اتحاد الجماعة ، بإرادة الحاكم ، وبما يؤلف بين أفرادها من حاجات ؛ ثم يصير كل شيء في داخل الدولة في حالة انتمياض وتحلل .

وعند ذلك تظهر من جديد قبيلة قوية تأتي من الصحراء ، أو يظهر شعب لم يبلغ منه الترف ذلك المبلغ ، شعب فيه عصبية القوية ، فينقض على المدينة

(١) يقد ابن خلدون في مقدمته فصلاً في أن الجاه مفيد للمال ، وآخر في أن السادة والكسب يحصلان غالباً لأهل الخضوع والتملق ؛ والجاه منده « هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيما تحت أيديهم من أبناء جلسهم بالإذن والنعم والفساد بالظهور ، ليحصلهم على دفع مضارهم ، وجلب منافهم ، والناس يتزلفون لصاحب الجاه بأعمالهم وأموالهم فيستفيد كسباً وثروة لأقرب وقت ؛ ولما كان صاحب الجاه يذلل الجماعة « بيد مالية وعزة » احتاج مطالبه إلى التملق والخضوع ، ولذلك يصير المتخلفون بالترفع والشم إلى الفقر ، وينزل كثير من العلية ، ويرفع كثير من السفلة ، ولا يزال الترف يبعد بأهله من السلطان ، ويجلب لهم مقته ، ولا يزال التملق يدنو بأهله منه حتى تنقرض الدولة ، وهو أمر طبيعي .

(٢) لا يتكلم ابن خلدون إلا من الأغنياء الذين يصيبهم الفقر ، ولا يتكلم عن الطبقة العاملة وبؤسهم ، كما نشاهد في المدن الكبرى ، وذلك لأن ابن خلدون عاش في الغالب في مدن صغيرة ، وكان يسحب بالفاخرة من مبد إلى أن رآها في أواخر عمره (المؤلف) .

التي أنهما الترف ، وينشئ دوة جديدة نستحوذ على القوة المادية
والعقلية المتقدمة .

وشأن الدول والجماعات الكبرى هو شأن البيوت : ينتهي تاريخها فيما بين
ثلاثة أجيال وستة ؛ فالجيل الأول يبنى ويؤسس ؛ والثاني يحافظ على ما بناه
الأول ؛ وربما قبل ذلك الثالث والرابع والخامس ؛ أما الأخير فإنه يهدم ؛ وعلى
هذا للدار تجري اللدنيات كلها^(١) .

٦ — خصائص مذهب ابن خلدون^(٢) :

ويرى أوجست مولر (August Müller) أن مذهب ابن خلدون ينطبق
على تاريخ أسبانيا وغرب أفريقيا وصقلية فيما بين القرنين الحادى عشر
والخامس عشر من الميلاد ، لأن ابن خلدون أخذ مذهبه من استقراء تاريخ هذه
البلاد^(٣) : لا ريب أن كتاب ابن خلدون فى التاريخ هو جمع من الكتب التي
ألفت من قبل ، وهو كثيراً ما يخطئ فى التفاصيل ، حينما ينقد ما ينتهى إليه من
أخبار ، مستعملاً فى تقديمها نظريته ؛ ولكن يوجد فى المقدمة الفلسفية التي كتبها
لتاريخه كثير من الملاحظات النفسية والسياسية الدقيقة ؛ وهي فى مجملها عمل
عظيم مذهى^(٤) .

(١) مقدمة ص ١٥٢ ، ١٨٧ .

(٢) ألفت الأستاذ الدكتور طه حسين ، والأستاذ محمد عبد الله عنان فى كتابيهما فى بيان
مكاتب ابن خلدون ونظرياته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومكانه فى الأبحاث الأوروبية .

(٣) يرى ابن خلدون بهذا فى المقدمة ص ٣٦ ، ٥ .

(٤) هو الكتاب الأول من كتاب كبير لابن خلدون فى التاريخ اسمه : « كتاب البر
وديون المبتدأ والخبر فى أخبار ملوك العرب والبربر ، ومن عاصرهم من ذوى
السلطان الأكبر » .

على أن الأوائل لم يوفوا للمشكلة التاريخية حقها من المدرس العميق ؛ فلقد أوردونا مؤلفات تاريخية ضخمة جديرة بمكان بين الآثار الفنية ؛ لكنهم لم يورثونا التاريخ علماً من العلوم يقوم على أساس فلسفي . فمثلاً كانوا يعلّون عدم بلوغ الإنسانية منذ زمان بعيد درجة أعلى مما بلغته في المدنية ، مع وجودها منذ الأزل ، بالاستناد إلى حوادث أولية ، كالزلازل ، والطوفان ونحوها . ومن جهة أخرى كانت الفلسفة النصرانية تعتبر التاريخ بما فيه من تطور تحققاً أو تمهيداً لمملكة الله على الأرض . ثم جاء ابن خلدون ، فكان أول من حاول أن يربط بين تطور الاجتماع الإنساني وبين رُله القريبة ، مع حسن الإدراك لمسائل البحث ، وتقريرها مؤيدة بالأدلة المُقنعة ، فهو ينظر في أحوال الجنس والمهواء ووجود الكسب ونحوها ، ويعرضها مع بيان تأثيرها في التكوين الجسدي والعقلي في الفرد وفي المجتمع^(١) . وهو يرى أن المدنية والعمران البشري قوانين ثابتة يسير عليهما كل منهما في تطوره . وهو أبدأ يتلّس العلل الطبيعية بأقصى ما يستطيعه من كمال ؛ ويعتقد أن سلسلة الأسباب والمسببات لا بد أن تنتهي إلى حلة أولى ، ولا يمكن أن يذهب التسلسل إلى غير نهاية ، ولعلك نصل إلى إثبات وجود الله^(٢) . وهذه النتيجة معناها ، كما يقول ابن خلدون أننا لا قدرة لنا على معرفة جميع الأشياء ووجه تأثيرها ؛ ففي هذا اعتراف منا بجهلنا ؛ وشعور الإنسان بجهله ضرب من المعرفة . ولكن يجب على الإنسان أن يسعى في طلب العلم ما أمكنه السعي ؛ وابن خلدون ، إذ يهتد السبيل لعلم جديد ، لا يشير إلا لمسائله

(١) في المقدمة فصول مستوفاة في هذه المسائل ، وليرجع القارئ أيضاً إلى كتاب الأستاذ فون كرىمر المتقدم ذكره ص ١١ - ١٦ .

(٢) انظر مقدمة ص ٥٠٢ .

الكبرى ولا ينوء بموضوعه ومهجه إلا بالإجمال وهو يرجو أن يأتي من
بَعْدَه ، فيواصلوا أبحاثه . ويُظهروا مسائل جديدة معتمدين على الفكر الصحيح
والعلم المبين ^(١) .

(١) انظر ختام المقدمة .

وإذا كنا بصدد تاريخ الفلسفة ، فليس يحسن أن نحصى من غير أن نبين رأى ابن خلدون
في الفلسفة التي انتهت إليه ، ثم نبين نظريته التي ابتكرها في المصيبة ، وفي أطوار الدولة منذ
أول قيامها إلى سقوطها ، ونذكر الأسس للعنوية التي تقوم عليها الدولة .
يقدم ابن خلدون فصلاً في مقدمته لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها ، فيقدم لذلك بالتحريف
بافلاسفة ومنهجهم للنطق في تعريف الكون ، وترقيهم من معرفة الجسم إلى النفس إلى العقل ،
وقياسهم العالم السماوي على الأرضي ، زاعمين (مقدمة ص ٥٩١) : « أن السادة في إدراك
الوجود على هذا النحو من الفضاء ، مع تهذيب النفس وتخليها بالفضائل ، وأن ذلك يمكن
للإنسان ، ولو لم يرد شرع ، لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأعمال بمقتضى عقله ونظره وبه
إلى المجهود منها واجتنابه للمذموم بغيره ... وأن الجهل بذلك هو الشقاء المرمدي ، وهذا
عندهم هو معنى النجم والعذاب في الآخرة ، إلى خبط لم فيه تقاسيل » ، وهو يحصى في إبطال
مذهب الفلاسفة على أساس منطقي متين : فأما من العلم الطبيعي فهو بين تصور منهجهم للنطق
فيه ، وأن أحكام للنطق لا تطابق العالم الخارجي لأنها كلية ، وهو متشخص ، « ولعل في
اللواد ما يمنع من مطابقة الحقى الكلى للخارجى الشخصى » ؛ وينتهى (ص ٥٩٣) إلى أنهم
لا يصلون بمنهجهم في العلم الطبيعي إلى يقين (انظر ص ٤٠٢ — ٤٠٣) مما تقدم (١) . ويكاد
ابن خلدون في إبطاله العلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة يقطع بعدم إمكان هذا العلم على نحو ما فعله
الفلاسفة المحدثون مثل كونت Comte وكانت Kant ، فهو يقول إن العلم الإلهي موضوعه
الروحانيات ، « ومى ليست مدركة لنا فلا جأى لنا برهان عليها (انظر ص ٤٠٣ — ٤٠٤
مما تقدم) ، ثم يؤيد ما يذهب إليه ، من أن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين ، بما وصله من
أفلاطون في هذا المعنى ... حتى إذا وصل ابن خلدون إلى إبطال ما يزعمه الفلاسفة من أن السادة
في إدراك للوجودات على ما هي عليه ، وأن الشقاء في الجهل بها ، فرقى بين إدراك للنفس من
طريق آلات الجسم ، وإدراك لها من ذاتها ، وانتهى إلى أن سعادة الفلاسفة من السادة التي
نتج من الإدراك الأول ، لأن البراهين والأدلة من جهة للدراك الجسدية ، وهذه بالقوى الدماغية
من الخيال والفكر والذكر . وبعد أن يسخر من الماكفين على كتب الشفاء والإشارات =

ولقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق ؛ ولكنها لم تتحقق على

== والنجاة وغيرها ، يتوهمون من براهمينا ويستكثرون بذلك من الحبب والموانع دون الحقيقة ، يقول إن سعادة النفس الناشئة من إدراكها من ذاتها أعظم وأهدى . ويصل هنا مطلب فيلسوفنا على الصوفية ، ونزعمته إلى نصرتها على الفلسفة العقلية ؛ ومعمل الصوفية على إimate القوى الجسدية حتى الفكر من المماغ ، ليحصل لها إدراكها القوي من ذاتها . ثم بين ابن خلدون أن السعادة التي وعد بها الشارع ليست هي هذه السعادة التي يقول بها الفلاسفة ، والتي هي نتيجة لمعرفة النفس أشياء يتجهج بها في هذه الحياة كما يتجهج الصبي بمداركة الحسية في أول نشوة .

ولعل هذه الحملة للنطقية التي وجهها ابن خلدون لفلسفة آخر ضربة مضربت بها الفلسفة بعد حملة النزالي عليها قبل ذلك بثلاثة قرون .

نظرية العصبية : وقد ابتكر ابن خلدون نظرية جديدة في تكوين الدول وأعمالها ، وأيدما بما شاهده من أحوال الأمم ، وهي نظرية العصبية (Gemeinsinn, Zusammengehörigkeit) معنى العصبية : والعصبية كما نستطيع فهمها من مقدمة ابن خلدون (ص ١٤٣)

هي نرة الإنسان على من ينسب إليه بوجه من وجوه النسب أن يناله ضم أو نصيبه ملكة ... وقد يكون أساس هذا الشعور الانتماء بالنسب ، وما يقرب عليه من رحم ، أو الجيرة أو الخلف والولاء ؛ والباعث عليه هو التضاضة التي يجدها الإنسان في نفسه من وقوع الظلم أو الضيم بمن ينتمي إليه بوجه من الوجوه ؛ وهذه النرة تكون واسعة ، أساسها النسب العام في القبيل بأسره . وتضيق حتى تقتصر على بني العم أو الإخوة ، وهي في الحالة الثانية أشد اقرب النحة (ص ١٤٦) .

العصبية وقوة الدفاع : ولما كان الباعث على العصبية هو النرة على من ينسب للإنسان

والتضاضة من وقوع الضيم به ، فقد جعلها ابن خلدون أساس قوة الدفاع في المجتمع فيقول : « ولا يمدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل لسب واحد . إذ نرة كل أحد على نفسه وعصبية أم » (ص ١٤٧) . فالعصبية أساس التضاضة والشوكة . أما المنفردون في الانساب فقل أن تصيب أحدهم نرة على صاحبه ، ولما كانت سكنى القفار تعرض أصحابها لهجوم فلا يقوى على سكناها إلا أهل العصبية ، ويرى ابن خلدون في تيه بني إسرائيل لما دعاهم موسى =

أيدي المسلمين . وكأ أنه لم يسبق إلى ابتكار موضوعه ، فكذلك لم يجد من

إلى القتال فتمدوا ، دليلا على ضعف عصبيتهم ، فلم يستطيعوا الحرب وهو يرى حكمة إلهية في
إحاطتهم أربعين سنة لينشأ جيل قوى العصية .

العصية والرياسة : ولما كانت العصية أساس القوة والشوكة فهي أساس التخلب ،
والتخلب أساس الرياسة ، فالرياسة لا يتزال لأهل العصية القوة حتى يفلهم عليها غالب ،
وكأ أن الزرع لا يظهر فيه إلا خاصة النصر الغالب ، فالرياسة لأهل العصية الغالبة ، ورياسة
أهل العصية لا تكون في غير نسبهم . والبيت والشرف والمسب تكون بالحقيقة لأهل العصية
لوجود النسب بينهم وتكون لغيرهم بالمجاز .

العصية والملك : يقول ابن خلدون (مقدمة ١٥٤ ، ٢٠٥ — ٢٠٦) ، إن الناس

لا تستقيم أمورهم قوضى ، فلا بد من الحاكم ليزع بعضهم عن بعض ، ولا يتم الأمر لصاحبه
إلا بالتخلب بالقهر ، والتخلب أساسه العصية فالملك غاية العصية ، ويقول فيلسوفنا (س ١٥٥)
إن الملك أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس له على تابعيه
قهر . أما الملك فهو التخلب والحكم بالقهر ، وصاحب العصية يطمح للرياسة ، فإذا بلغها
طمح في التخلب والقهر ، أي إلى الملك ، والعصية تسمى التخلب على عصيات القبيل ، ثم تطمح
في التخلب على عصيات أخرى بعيدة ، ولا تزال تطمح وتتخلب حتى تكافئ بقوتها قوة الدولة ،
فإن أدركت الدولة في هزمها استولت على الأمر من يدها ، وإن لم تكن الدولة في هزمها ،
بل كانت محتاجة إلى الاستظهار بأهل العصيات ، انتظمتها الدولة في أولياتها ، وذلك ملك
دون الملك المستبد ؛ فالملك هو غاية العصية . وإذا بلغت العصية غايتها حصل للقبيل الملك ،
إما بالاستبداد أو بغيره على حسب ما يسعه الوقت ، وإن طاقها عن بلوغ الغاية عوائق وقت
في مقامها إلى أن يقضى الله فيها أمره ، ومن عوائق الملك (س ١٥٦) الانقراض في النعم بعد
تخلب لم يكمل ، ومنها مذلة القبيل وإقياده لغيره ، فهو مما يكسر سورة العصية ، ومنها الفارم
والضرائب ، وهي ضيق تأباه النفس ، فإن قبلته فهو دليل على ضعف العصية .

وما دامت العصية في أمة فإن خرج للملك من شعب منها لانتهاسه في الترف فلا بد من
عودته إلى شعب آخر ، وهكذا حتى تنكسر سورة العصية فيها أو ينفى سائر عثارها .

غير أن ابن خلدون يقول إن الملك إذا طال ، وإذا استمرت الدولة ، واستلانت لها الأعنة
واستمرت الرياسة في أهل النصاب المخصوص بالملك ، ورسخ في نفوس الناس دين الاعتياد لهم ،
فقد تستنى الدولة عن العصية ، وهنا تستظهر الدولة بالموالي الناشئين في ظل العصية =

يخلفه في أبحاثه . ومع هذا فقد كان لكتابه أثر مستقر بين علماء الشرق ، وكثير من ساسة المسلمين الذين قضوا على آمال كثيرين من ملوك أوروبا وساستها منذ القرن الخامس عشر كانوا ممن قرأ ابن خلدون وخرج في كتبه .

== (ص ١٧١) ، كما فسدت عصية الرب لهدد المتصم ، فاستظهروا بالموالى من الترك والعرب والديلم وغيرهم . وإذن فالمصيبة قيام الدولة ، وحفظ قوتها ، وحمايتها .

المصيبة والدين : يرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية ، شأنها شأن الملك وشأن كل أمر تحمل عليه الكافة ، من غير عصية لا تتم ، والأنبياء مع أنهم مؤيدون بالحواري لا بد لهم من العصية وفي الحديث : « ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه » . وكذلك تزيد الدعوة الدينية الدولة قوة على قوة عصيتها ، لأن الدين يقضى على التنافس والتحاسد ويوحد الوجهة .

الأسس المنعوية للدولة : ولعلنا مما تقدم نستطيع أن بين رأى ابن خلدون في القوى

المنعوية للدولة ؟ وبحول فون كريم إن ابن خلدون يجعل القوى الأدبية في الدولة شأنًا لا يقل عن القوى للمادية ؟ والقوى الأدبية هي : العصية والدين ، فالمصيبة تحفظ تماسك أفراد المجتمع ، وهي التي تهرق قوة الدولة ويقاها ؛ ويلبى العصية في الأهمية الدين ، وذلك أن الدولة تؤسس بالفتح . ولكن كثرة القبائل ذات العصية تمنع استحكام دولة فيها لكثرة الأهواء ، ولأن كل عصية تكون منة لأصحابها ، والعلوب إذا انصرفت إلى الدنيا حصل التنافس والخلاف (ص ١٧٢) ، وإذا انصرفت إلى الحق اتحدت وجهتها فقل الخلاف ، فالقوة الملمة الاستيلاء العظيمة للملك أسلمها الدين ، إما من نبوة أو دعوة حق ، لأن الدين يوحد الشعور ويقضى على التحاسد بين العصابات .

ونستطيع أن نلقى نظرة إجمالية على مذهب ابن خلدون فنلاحظ للملاحظات الآتية على مثال ما فعله الأستاذ فون كريم :

تنشأ الجماعة بدافع غريزة الاجتماع التي فطر عليها ~~الإنسان~~ ، فنشأ الأسرة والقبيلة ، ثم تنقلب قبيلة . وتنشأ الرياسة والملك ، وتنقل القبيلة من حياة الظلم إلى حياة الإنفاة ، أي تنقل من مدينة ؟ ثم تأخذ بالتدريج بحياة الحضارة ، ولا يزال الترف يفت في عسدها حتى يغنيها . فالحضارة نهاية تعاور للدين . والملك وما يصحبه من أفراد بالمجد والمجد ==

== لا خوف للتافين ، وما ينهي إليه من ترف ومن فراغ لتحصيل ثمرات للكل ، مما ننزع إليه طماع البشر ، ولما يحصل فيه من ركون الناس إلى الدعة والراحة ، وما يمرض في ذلك من فساد الأخلاق ومسايرة العصبويات ، وقعايب خلق البسالة والشجاعة ، كل هذا يوهن عزيم القوة حتى يأتي شرب قنق فيستولى عليها ؛ فالمضارة غاية السران ، وهي ، مؤذنة بفساده .

ولستطيع أن نلاحظ أيضاً من مذهب ابن خلدون أن الدول زماناً محدوداً لا تتمدد ، إلا لارض كغلة الطالب وللهاجم ؛ ولما مكان محدود لا تتجاوز . ونجد في تحليل ابن خلدون لأخلاق البدو ، وأثر حياة البداوة في هموسهم ، وفي تحليله لحياة الحضارة وتأثيرها في أخلاق الناس و هموسهم ، موضوعاً شيقاً ؛ وكى يحسن لو نحاول تحليل مذهب ابن خلدون على مصراة الحديث .

٢ — العرب والفلسفة النصرانية في العصور الوسطى

١ — الموقف السياسي ، اليهود :

الغنيمة المنتصر ؛ وفي الحروب التي قامت في أسبانيا بين النصراني والمسلمين ، كثيراً ما خلب لبّ النصراني جمالُ غنائم البربر ؛ ولم من فارس نصراني قضى « أيام العبادة التسعة » مع حسناء بربرية . ولكن الفاتحين إلى جانب تأثرهم بالغيرات المادية والذات الحسية تأثروا بسحر الثقافة العقلية ، وبدأ علمُ العرب هروساً خلاصة في نظر كثير من التمتعشين للمعرفة .

وظهر اليهود بنوع خاص وسطاء في هذا الأمر ؛ وكانوا قد اشتهروا من قبل في كل مراحل الحضارة العقلية عند المسلمين ، وكان كثير منهم يكتبون باللغة العربية ، وترجم آخرون كتب العرب إلى اللغة العبرية ، ويرجع الفضل في بقاء الكثير من كتب الفلاسفة الإسلاميين إلى هذه الترجمة .

وقد بلغت فلسفة اليهود ذروة نموها مُمثلة في شخص ابن ميمون (١١٣٥ — ١٢٠٤ م) الذي حاول أن يوفق بين مذهب أرسطو وبين المهد القديم ، وذلك تحت تأثير الفارابي وابن سينا في الغالب ؛ وكان أحياناً يستخرج النظريات الفلسفية بالاستنباط من نصوص الوحي ، وأحياناً أخرى يجعل فلسفة أرسطو مقصورة على ما يتعلق بهذه الأرض ؛ أما ما وراء ذلك فينبغي أن يُؤخذ من الكتاب المنزل .

وأخذ اليهود يحفظ من معالجة العلوم في الدول الإسلامية أيام ازدهارها ؛ وقد تمتعوا بالتسامح من جانب المسلمين ، بل نالوا المحظوة عندهم ولكن

مكاثم تبدلت بعد انهيار تلك الدول وتدهو الحضارة . وأخذ العامة التمسبون يطاردونهم ، قروا لاجئين إلى البلاد النصرانية ، ولا سيما فرنسا الجنوبية ليؤدوا رسالتهم في نشر الثقافة .

٢ — بالرمو و طليطلة :

التقى العالم النصراني بالعالم الإسلامي في قطعتين : إيطاليا الجنوبية وإسبانيا ؛ فكانت علوم العرب تُدرس بشغف في قصر الإمبراطور فريديريك الثاني (Friedrich II) ، في بالرمو ، وبذلك جُعلت في متناول اللاتينيين . وقد أهدى الإمبراطور وابنه مانفرد (Manfred) إلى جامعات بولونيا وباريس تراجماتٍ لكتب فلسفية ، بعضها مترجم عن العربية ، وبعضها أيضاً عن اليونانية .

ولكن حركة الترجمة في إسبانيا كانت أكبر من ذلك خطراً وتأثيراً ؛ فكان في مدينة طليطلة عند ما فتحها النصارى ، مكتبةٌ عربية حافلة بالكتب في أحد المساجد ؛ وقد بلغت شهرةً هذه المكتبة ، من حيث هي مركز للثقافة ، أقصى البلاد النصرانية في الشمال . وهنا نجد المستعربين واليهود — وقد تحول بعضهم إلى النصرانية ، وكذلك نجد المسيحيين الإسبان ، يعملون جباً إلى جنب . وتعاون رجال من جميع البلاد ؛ فكان من القائمين بالترجمة مثلاً يوحنا الإسباني Johannes Hispanus ، وجنديساليئوس Gundisalinus (النصف الأول من القرن الثاني عشر الميلادي) ، وجيرارد الكريمنوني Gerard von Cremona (١١١٤—١١٨٧م) وميخائيل الاسكتلندي Michel der Schotte ، وهرمان الألماني Hermann der Deutsche (بين ١٢٤٠ — ١٢٤٦م) . ولم تصلنا معلومات مفصلة كافية عن جهود هؤلاء الرجال ؛ ونستطيع أن

نشرت ترجمتهم صحيحة مقدار ما كان يوجد لكل كلمة في الأصل العربي أو العبري (أو الإسباني أيضاً) مقابل في اللغة اللاتينية ، غير أنها في الجملة لا تمتاز بفهم دقيق لما يُترجم . وصعد على من لا يعرف اللغة العربية أن يتشلب على مادون فهمها من صعوبات ؛ فقد احتفظ المترجمون ببعض الكلمات العربية ، ولكنهم غيروا منها ، فبدت كالمسوخ . كما أنهم حوَّروا أسماء الأعلام إلى حدٍّ يفسر معه تفرُّقها . وقد يجوز أن هذا كله قد أحدث اضطراباً عظيماً في أذهان من كانوا يدرسون الفلسفة باللغة اللاتينية ، ولم يكن الاضطراب الذي أحدثته الأفكار الجديدة التي فتحت عليهم أقل من ذلك .

وكانت حركة الترجمة تسير في الجملة إلى جانب عناية الدوائر النصرانية خطوة خطوة ، وكان سيرها على نحو شبيه بما لا حظناه عند المسلمين في المشرق والمغرب (انظر ب ٦ ف ١ ق ٧) . وكان أول ما ترجم هو كتب الرياضة والتنجيم والطب والفلسفة الطبيعية وعلم النفس ، ثم انضمت لذلك كتبُ المنطق وما بعد الطبيعة . وأخذ الناس فيما بعد يقتصرون شيئاً فشيئاً على مؤلفات أرسطو وشروحها ؛ على أنهم كانوا أول الأمر يؤثرون شتى أنواع الكتب التي تجري وراء الأسرار .

وقد عرفوا الكندي ، واشتهر عديم طيبيا ومنجيا ؛ وأثر ابن سينا من طريق آرائه في الطب وفي علم النفس الحسى وفي الفلسفة الطبيعية وما بعد الطبيعة . أما الفارابي وابن باجة فكان تأثيرهما قليلاً ، إذا قيس بتأثير ابن سينا ؛ ثم جاءت أخيراً شروح ابن رشد على مذهب أرسطو ، وكانت شهرتها وتقديرها إلى جانب القيمة التي نالها قانون ابن سينا في الطب أبقى أثراً وأدوم مدة .

(ق)

قابوس بن وحشكير (شمس للملح) :
٣٠٤ ، ٢٩٥

قادس : ٢٧٦

القاسم بن عبد الله : ١٩٠

القاسم بن علي (أبو محمد) : انظر الحريري

القاهرة : ١١ ، ٣٠٩

قحطان : ١٧٨

القدرية : ٩٤ ، ٩٧ ، ١٠١

الفراسطة : ١٥٥ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٦٠

١٦١ ، ١٧٩

قرطبة : ٣٦١ ، ٣٦٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥

القزويني : ٣٦٠

قسطنطين : ٣٧ ، ٣٩

القسطنطينية : ٧ ، ٩ ، ٢٦

قلسرين : ٢١

(ك)

كارادغو : ٧٠٠ ، ٢٢٩ ، ٢٣١ — ٢٣٣ ، ٢٥٤

كارطان : ١٨٧

كانت : انظر كنت

كابل : ٣١١

الكرامية : ٣١٩ ، ٣٣٠

كراوس (بول) : ٢٩ — ٣١ ، ٣٦ ، ٤٣٦

١٤٧ — ١٤٩ ، ٢٩٤

كرمر : انظر فون كرمير

كسري أنوشروان : ٢٤ ، ٢٨ ، ٣٠

الكلاباذي : انظر محمد بن اسحق

كليوباترة : ٤١

كنت : ٧٤ ، ٤١١

الكندي (أبو يوسف يعقوب) : ٧ ، ٢٣

١٤١ ، ١٠٨ ، ٤٣ ، ٢٤ ، ٢٣ — ١٤١

١٤٣ ، ١٧٦ ، ١٩٢ ، ١٩٥

(ف)

الفارابي أبو نصر : ٣٧ ، ١٨٠ ، ١٩١

٢٣٠ ، ٢٣٣ — ٢٣٨ ، ٢٤٤

٢٤٥ ، ٢٤٨ — ٢٥٠ ، ٢٥٢

٢٥٤ ، ٢٥٩ ، ٢٦٣ ، ٢٦٩

٢٧٣ ، ٣٠٩ ، ٣٢١ ، ٣٢٨

٣٢٩ ، ٣٥٩ ، ٣٦٤ ، ٣٦٧

٣٦٩ ، ٣٧١ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦

٣٩٧ ، ٤١٦ ، ٤١٨ ، ٤٢٠

الفاطميون : ١١

فان فلوتن : ١

الفتح بن خالان : ٣٦٦ — ٣٦٨

الفخر الرازي : ٩١

الفرحوسي : ٢٥٠ ، ٢٩٩ ، ٣١٩

فرغوريوس : ٢٥ ، ٤١ ، ١٦٧ ، ٢٠٦

٣٨٧

فريدريك الثاني : ٤٠٠ ، ٤١٧

الفراري : ١٧

الفرنسكان : ٤٢٠ ، ٤٢١

الفضل بن الحباب الجعفي (أبو خليفة) : ٥٤

قلهاوزن : ٣

فلوجل : ١٨٨

فلوطرخس : ٢٧ ، ٣٧ ، ٤١

فورمس : ٢١٢

فون فيزندوك : ٤٠١

فون كرمير (الفرد) : ٧ ، ١٣٣

١٣٤ ، ١٣٩ ، ٤٠١ ، ٤١٠

٤١٤

فيلو : ٣١١

فيتاغورس : ١٨ ، ٢٧ ، ٤٢ — ٤٤

٦٤ ، ١٥٠ ، ١٧٥ ، ١٩٣

الحاسي : انظر المارث بن أسد
 محمد بن علي عليه وسلم : ٤٨ ، ٤٢ ، ٥٠
 ٥٨ ، ٦٠ ، ٦٢ ، ٧١ ، ٧٢ ،
 ٧٦ ، ١٠٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ،
 ١٦٢ ، ١٧٢ ، ٢٢٢ ، ٢٦٧ ،
 ٣٠٣ ، ٣٢٢ ، ٣٤٨ ، ٣٧٩ ،

٣٨٠

محمد بن أبي بكر البناء : انظر البشاري
 محمد بن أحمد بن يوسف (أبو عبد الله) :
 انظر الخوارزمي
 محمد بن أحمد التهرجوري : ١٦١
 محمد بن إسحق البخاري الكلاباذي (أبو بكر) :
 ١٢٦

محمد بن توحرت : ٣٧٥
 محمد بن الحسن : انظر ابن الهيثم
 محمد بن الحسين : ١٥٧
 محمد بن الحنفية : ٦
 محمد بن زكريا (أبو بكر) : انظر الرازي
 الطبيب

محمد بن سالم (أبو عبد الله) : ٢١٩
 محمد بن طاهر بن بهرام (أبو سليمان) :
 انظر السجستاني
 محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ : انظر
 العارابي

محمد بن محمد بن محمد التزالي : انظر التزالي
 محمد بن محمد البستي : انظر للبستي
 (أبو سليمان)

محمد بن المفضل : انظر الملائك
 محمد بن يحيى الصائغ : انظر ابن باجة
 محمد بن عبد الله عثمان : ٤٠٩ ، ٤٠١
 محمد بن عبد (الشيخ) : ٩٥
 محمد بن متولى : ١٧٦

محمد مصطفي حلمي : ١٢٥ ، ٧٤٦
 محمود بن سيكتكين الفزنوي (السلطان) :

٢٠٠ ، ٢١٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٦ ،

٢٣٨ ، ٢٦٩ ، ٣٣٦ ، ٤١٨ ،

الكوفة : ٧ — ٩ ، ٥٤ ، ٥٥ ،

كوت : ٤١١

كيسان : (مولى علي رضي الله عنه) : ٦

الكيسان : ٦

(ل)

الاماس : ٤

الاضبيون : ٤

المان الحسيم : ١٣ ، ٤٣

لوتر : ١٦٠

لويس غيغو اليسوي : ٣٩ ، ٧٧٣

ليبتز : ١٥٠ ، ٢٢٤ ، ٧٥٧

لينج : ٣٨٨

(م)

ماسيليون (لويس) : ١٧٩ ، ٣١٩

مالك كارتني : ١١٦

ماكدمال : ٨٢ ، ٩٤ ، ١٠٤ ، ١١٩

مالبرانش : ١١٧

مالك (الإمام) : ٥٩ ، ٦٠ ، ٣٦٢

للمأمون (الخليفة) : ٩ ، ٧٢ ، ٣٦ ،

٩٥ ، ٩٧ ، ١٣١

ماهر (ابن فرديك الثاني) : ٤١٧

ماني : ٢٠٦ ، ٢٥٠

مانوية : ١٥ ، ٢٩٧ ، ٣٠٧ ، ٣٢٤

مبصر بن قاتك (أبو الوفاء) : ٣١٤

متر (آدم) : ٦ ، ١٣٨

المنلي : ١٣٧

للتوكل (الخليفة) : ٩٧ ، ١٠٦ ، ١٨٧

مهي بن يونس الهنائي (أبو يعسر) : ٣٧ ،

١٩٨ ، ٥٨

المجسة : انظر للشبهة

المجوس : ١٠١

To: www.al-mostafa.com